الميتافيزيقا

عند المعتزلة

تأليف

دكتور
صبري عثمان محمد
كلية الآداب بسوهاج

دار الهداية

الاهـــداء

الى اسرتى ، والى اســـتاذى الدكتـــور عاطـف العـراقى اهـدى هـذه اللمحة الميتافيزيقية المتواضعة ، سـائلا المولى عـز وجـل ان تنال رضـاهم جميعا ، وأن يحفظهم الله تعـالى جميعـا لمـا فيـه خـير الانسـانية جمعـــاء ؟

صبرى عثمان محمـد

تصـدير عـام :

ليس ثمة شك فى أن هناك فكرا فلسفيا ثبت فى الاسلام ، له رجاله ومدارسه ، له نظرياته ومشاكله ، له خصائصه ومميزاته ، على أساس أنه شب ونشأ فى ظل الاسلام ، وتأثر بتعاليمه ، وعاش فى جو حضارته، وأسهم فيه المسلمون فى المشرق والمغرب ، وذلك دون اهتمام واعتـداد بفوارق الدم أو الموطن •

ومن أهم هذه الفرق الكلامية هى فرقة المعتزلة ، فهم ، وبحق ـ أى المعتزلة ـ هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام •

ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه ، الا ولها أصـل لديهم • عرضـوا لبعض مشاكله فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وشغلوا به نحـو قـرن فى دراسـة جادة ومتنـوعة • والحق أن مدرسـة المعـتزلة من أخصب المدارس العقلية فى الاسلام فكرا ورجالا ، فلسفت أمـورا لم تفلسف من قبل ، وعالجت مشـاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتـولد ، وابتكرت حـلولا جـديدة •

وتحت اسم دراسة العقائد عرضت للاخلاق والسياسـة والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، حلولا جـديدة •

وكونت فلسفة تنصب على الاله والكون والانسـان ـ وهى بحـق فلسـفة الاسـلام •

ووفـر لهـذه المدرسة نخبة من المفكـرين فى جيلين أو ثـلاثة ، تعاصروا أو تلاحقوا ، وتنافسوا فى البحث والدراسة فى حرية وطلاقة ، فقد عارض الزميل زميله ، والتلميذ أستاذه ، وفى هذه المعارضة قوتهم وضعفهم فى آن واحد ، وحققوا انتاجا عزيزا تشير اليه أهم كتبهم وكتب الذين جاءوا بعـدهم •

وحقيقة يجب أن نذكرها هنا ، أن من أهم خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الايمان كله ، فكانوا يحكمون العقل فى كل أمـر من الامورالتى يقولون بها ، على اختلاف أنواعها ، سواء أكانت فى الجانب الطبيعى أى (الفيزيقى) ، أو فى الجانب الالهى أو (الميتافيزيقى) •

فهم على حد قول استاذنا الدكتور مدكور ، أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين ، لا ينكرون النقل أو الوحى ، ولكننا نجد أنهم يخضعون النقل لحكم العقل ٠

وكانوا يقرون أن (الفكر قبل السمع) ٠

فيؤولون المتشابه من الآيات القرآنية ، وكانوا يرفضون الاحاديث التى لا يقـرها العقـل ٠

ولعلهم فى ردهم على خصوم الدين ، وردهم على معارضيهم كانوا يضطرون لان يلجئوا أولا الى العقل والمنطق ٠

ولذلك فهم ـ أى المعتزلة ـ قد ألموا الـماما شديدا بالآراء الدينية والآراء الفلسفية المحيطة بهم على اختلاف أنواعها ومسائلها ٠

ولكن نزعتهم العقلية الغالبة كانت تدفعهم الى أن يطبقوا قوانين العقل على عالم السـماء ، كما طبقوها على عالم الارض ، فقادتهم هـذه النزعة الى آراء لا تخلو جـرأة ، وانتهت بهم الى ميتافيزيقـا (فلسفة الهية) لا تلتزم دائما كل ما ينبغى من معانى الجلال والكمال

ونجد أن المعتزلة فى معظم آرائهم ، كانوا يقدسون حرية الرأى ، وبخاصة مع معارضيهم ، خلافا الى أنهم كانوا يقدسون هـذه الحـرية فيما بينهم ٠

فقد كانوا يستمعون من خصومهم الى اغرب آرائهم التى يقولون بها ، فانهم كانوا يتعارضون ، ويتناقضون فى تفاصيل كثيرة ٠

وفيما نعتقد أنه لا توجد مدرسة كمدرسة المعتزلة اعتدت باستقلال الرأى ، وقد كان لهذا الاعتداد أثره فيما حدث فى صفوتها من انقسـام وانشقاق ، وبلغ الامر بهم الى أنهم كانوا يكفرون بعضهم بعضا٠

وهذه التهمة شاعت فى كثير من الفرق الاسلامية التى ظهرت فى ذلك الوقت ، وهذا لا يتصل بصميم العقيدة الاسلامية ، التى كانت تأمر الناس بالتسامح ، وعدم المغالاة فى آرائهم ٠

هذه مقدمة أو لمحـة موجزة عن هـذه المدرسـة ، وهى مدرسـة المعتزلة ، التى عرضت لموضوعات علم الكلام فى نسق مذهبى متكامل ٠

وجدير بالذكر أن نذكر هنا ، أن مدرسة المعتزلة ليست أول مدرسة كلامية ، فقد سبقتها ، وربما لبعض آرائها فرق كالجهمية ، والقدرية ٠

ولكن المعتزلة اهم فـرقة عرضت موضوعات علم الكلام فى شـكل متكامل ، بل قد اصبحت مسـائل علم الكلام تناقش فى اطار الحـدود التى وضـعها رجال المعـتزلة ٠ ويعـترف لهم خصومهم والمنصـفون لهم بذلـك ٠

قلت فيما سبق ، أن هذه الفرقة وهى فرقة المعتزلة ، قد سبقتها فرق أخرى كفرقة القدرية ، ونظرا لان هـذه الفرقة قد ذابت فيها ، ومن ، اجل كل هـذ فاننا سوف لا نتعرض فى بحثنا هذا الا لأهم هذه الفرق ، واقواها اثـرا وابعدها تاثيرا فى الفكر الاسدمى ، وعلى هـذا الاساس ، فاننا آثرنا أن نشرع بالحديث عن أهم هـذه الفـرق ، وهى فـرقة المعـتزلة ٠

• • •

الفصـل الاول

عوامل نشـاة المعتزلة واهم اصولها

أولا : عوامل نشـاتها ٠

ثانيا : الاصول التى أجمعت عليها ٠

أولا : عوامل نشأة المعتزلة ٠

هناك عدة آراء بصدد العوامل التى ساعدت على نشأة هذه المدرسة ، وكذلك سبب اطلاق هذا الاسم عليها وهو تسميتها بمعتزلة ٠

ويورد لنا كثير من المؤرخين الى أن السبب فى تسميتهم بهذا الاسم ، أن هناك واحد دخل على مجلس الحسن البصرى ، فقال له ، لقد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فمرتكب الكبيرة فى نظرهم – كافر وهم وعيدية الخوارج ، وهناك جماعة أخرى يرجئون الى يوم القيامة، فالكبيرة عندهم لاتضر مع الايمان ،ولا يضر معالايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، اذن فكيف تحكم لنا فى هذا الموضوع ؟ !

فقبل أن يجيب الحسن البصرى ، قال واصل بن عطاء ، وهو تلميذ من تلاميذه كان فى مجلسه ، أنا لا أقول أن مرتكب الكبيرة مؤمن مطلقا ، ولا كافر مطلقا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، أى لا هو مؤمن ، ولا هو كافر ، ولكنه فاسق ٠

وبعد أن قال واصل بن عطاء هذا القول ، قام من مجلسه واعتزل سارية أو أسطوانة من أسطوانات المسجد ، وذلك حتى يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن البصرى ، فقال الحسن عندئذ : لقد اعتزل عنا واصل بن عطاء ، ومنذ ذلك الوقت سمى هو وأصحابه بمعتزلة(١) ٠

وهذه هى الحادثة المشهورة فى تاريخ ظهور هذه الفرقة ، ولكن مع شهرتها الا أن الابحاث الحديثة لا تجد فيها مبررا عقليا كافيا ٠

فمع أن هذه القصة لا تشير الى رأى الحسن البصرى وذلك حين أجاب تلميذه واصل بدلا عنه ، فان رأى الحسن البصرى بصدد هذه المشكلة التى كثر فيها القول كان معروفا فى ذلك الوقت أيضا ، فهو فاسق أو منافق(٢) ٠

(١) الشهرستانى : الملل النحل ، ص ٦٧ ٠

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ١٦٥ ـ

وهناك رواية أخرى تقرر أن الذى أسماهم بهذا الاسم هو قتاده بن دعامه السدوس (المتوفى ١١٧ هـ) دخل مرة من المرات ، مسجد البصرة ، وكان أكمها ، فاذا بعمرو بن عبيد ونفر معه ، فاقهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصرى ، فلما عرف أنها ليست له فقال: انما هؤلاء المعتزلة ثم قال عنهم · ومنذ ذلك الوقت ، سمو بالمعتزلة(٣)

ولكن لم تكن هذه الحادثة هى بداية ظهور لفظ المعتزلة على هذه الفرقة ، فقد أطلق هذا اللفظ من قبل بالمفهوم السياسى على من اعتزلوا الحرب بين على بن أبى طالب وخصومه(٤) ·

وجدير بالذكر أن نقول أن اسم المعتزلة ليس هو الاسم الوحيد الذى أطلق على هذه الفرقة · وانما سميت بأسماء كثيرة ، كالقدرية لقولهم بالقدر ، وقد لقبت هذه الفرقة كذلك باسم الجهمية ·

وهناك بالاضافة الى ذلك أسماء أطلقها عليهم خصومهم وهى أقرب الى الشتم مثل اللفظية أو المعطلة · ولكن المعتزلة أنفسهم كان يحلو لهم أن يطلقوا على أنفسهم اسم العدلية ، وذلك لان العدل من أهم أصولهم · ويحبون كذلك أن يسموا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد ·

وبعد فهذه لمحة موجزة عن سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم وشهرتهم به ·

واذا كان (المنزلة بين المنزلتين) هو أصلا من أصول المعتزلة ، فلذلك نرى أن الرواية القائلة برأى واصل بن عطاء من مسالة مرتكب الكبيرة ، وهو فاسق وليس بالمؤمن ولا بالكافر بل هو فى مرتبة بين المؤمن الخالص ، وبين الكافر فهو فاسق ،نرى أن هذه الرواية فى تسمية المعتزلة بمعتزلة أقرب الى الصواب · والروايات الاخرى لا تزيد عن كونها كعامل مساعد – أن صح هذا القول – فى تفسير سبب ظهور المعتزلة ونشاتهم وتسميتهم بهذا الاسم ·

---

(٣) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ، جـ ٢ ، ص ٣٢ ·
(٤) د· أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٧٧ ·

ثانيا : أصول المعتزلة :

لقد أجمعت المعتزلة ـ بالرغم من تعدد فرقها وكثرة شيوخها ـ على أصول خمسة أقروها جميعا ، واشتهروا بها ، وان اختلفوا فى بعض تفريعاتها ، كما سيمر بنا ، وذلك حين الحديث عن كل أصل من هذه الاصول على حده ٠

وهذه الاصول هى : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ٠

١ ـ التوحيد عند المعتزلة :

يعد التوحيد من أهم أصول المعتزلة ، وهو عندهم العلم ، بأن الله تعالى لا يشاركه غيره ، فيما يستحق من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذى يستحقه والاقرار به ٠

اذن فلا بد من العلم والاقرار جميعا ، فهم جميعا يتفقون على أن الله تعالى واحد لا شريك له ، الا أن المعتزلة ليعنون بالتوحيد التنزيه المطلق لله تعالى عن صفات المخلوقات ٠

وقد أشغل المعتزلة انفسهم بالدفاع عن وحدانية الله تعالى ولذلك فقد كانوا يردون على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله الها آخرا ، أو آلهة أخرى كالمجوسية بفرقها المتعددة ، والدهرية كذلك ٠

ولذلك فان المعتزلة كانوا واعين على ما يقومون به فى هذا السبيل ، متحمسين له فخورين به ٠

ولهذا قال الخياط ان المعتزلة وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وان الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم (٥) ٠

وقال فى معرض الفخر ، وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحدا فى الحقيقة ، واحتج لذلك بالحجج الواضحة والف فيه الكتب ورد على أصناف الملحدين سواهم (٦) ٠

---

(٥) الخياط ، الانتصار ، القاهرة سنة ١٩٢٥ ، ص ١٣ـ١٤ ٠

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٧ ٠

هذا على حين كـان غيرهم من الناس منشغلين بالدنيا ينغمسون فى لذاتها ويجمعون حطامها (٧) ٠

هذا ويروون عن النظام انه حين حضرته الوفاة ، قال : « اللهم ان كنت تعلم أنى لـم أقصر فى نصرة توحيدك ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنـا منـه برىء ، اللهـم فان كنت تعلـم أنى كمـا وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت » (٨) ٠

ولـمـا كان المعتزلة يعتقدون بواحدانية الله عز وجل ، ويرون أنه واحـد وليس كمثله شىء ، وانـه تعالى قديـم ومادونه محدث ، وان القـدم أخص وصف لذاته الكريمة ٠ فانهم كانوا يحاربون كـل مذهب ويفندون كـل قول يرون بعقولهم أنـه يتعارض مـع مبـدأ الوحدانية فيجعل لله شريكا فى الاذلية ، ويشبه الله بخلقه أو يشبه خلقه به سبحانه٠

وبعبارة اخرى يمكن ان نقول انهـم نفـوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات ٠

فالله تعالى فى نظر المعتزلة ، ليس بجسم ولا شبـح ولا صـورة ولا لمـم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون أو طعـم أو رائحـة وهـو سبحانه وتعالى ليس بـذى حـرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، عالما ، قادرا ، حيا ، لاتراه العيون ولاتدركه الابصار ، ولا يسمع بالاسماع ، وانـه القديم وحده ، ولا قديم سواه، وكـل صفـة من الصفات التى تطلق على المخلوقين لايمكن أن تطلـق عليه سبحانه وتعالى ٠ فهذه صفات سلب وذلك النفى كل تصور بشرى عن الله تعالى ، فهو سبحانه (ليس كمثله شىء) ٠

ويرى المعتزلة كذلك اننا لانعلم شيئا عن ذات الله تعالى ، فكـل مايدور يتصور الانسان أو وهمه ، فالله تعالى خلاف ذلك ٠ وقد وجد المعتزلة أنفسهم بعـد ذلك أمام عـدة مشكلات ، تتصل بهـذا الاصل ،

---

(٧) المصدر نفســه ، ص ١٧ ، ص ٤١ ٠
(٨) الخياط : الانتصار ، ص ٤١ – ٤٢ ٠
الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥١ ٠
: نهاية الاقدام فى علم الكلام ، اكسفورد ، سنة ١٩٣٤م ص ٢٠١ ٠

وأهم هذه المشكلات : مشكلة الصلة بين الذات وبين الصفات ، فقد اعتبر المعتزلة الصفات قائمة بالذات ، متقومه بها ، أى أن هذه الصفات الالهية ليست الا اعتبارات ذهنية عقلية · ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر الى الشىء الواحد دون وجوب التعدد فى ذاته ·

اذن فصفات الله تعالى هى عين ذاته ، والله تعالى حى عالم قادر بذاته لابحياة وقدرة زائدة على ذاته ·

اذن فالمعتزلة يصورون صفات الله تعالى ، تصويرا أبعدهم فيما رأوا عن الاعتقاد فى أمور أخرى تشارك الله تعالى فى الالوهية فتؤدى بهم الى الشرك ·

وفى ذلك نجد أن أبا هزيل العلاف (أحد رجال المعتزلة) يقول : الله تعالى عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو ، حى بحياة هى هو ، وحدة مطلقة بين الذات والصفات ·

هذا وسوف نتحدث عن الصفات الالهية العامة عند المعتزلة أثناء حديثنا عن أدلة وجود الله وصفاته عندهم ، وذلك هو موضوع الفصل الثانى من هذا الكتاب ·

أما المشكلة الثانية التى وجد المعتزلة انفسهم أمامنا أثناء تناولهم لهذا الاصل ، فهى مشكلة خلق القرآن ، وذلك لان القرآن (كلام الله تعالى) يعد صفة من صفاته تعالى ·

فالمعتزلة يرون أن كلام الله (القرآن الكريم) مخلوق ، وقد استبعدوا أن يكون قديما قدم الذات ·

وهذه المشكلة ، القول بان القرآن مخلوق أو غير مخلوق كانت موضع جدال عنيف وخصام طويل بين المسلمين ، فعلى حسب رواية الاشعرى أن النبى صلى الله عليه وسلم ، والسلف لم يقولوا ، فى شيئا ، فليس فى أقوالهم مايوافقه ولا ما ينفعه (٩) ·

---

(٩) أبو الحسن الاشعرى : رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، حيدر أباد ، سنة ١٩٠٥م ، ص ١٠ – ١١ ·

اذن يمكن القول ، أن منشأ القول بخلق القرآن بتأثير اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة ، أما القول بأزلية القرآن الكريم فالمرجح أنه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة ، وممن يذهب الى هذا القول ماكدونالد ، فانه يرى أن القول بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التى فى صدر الاب . فقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية الى المسلمين عن طريق يحيى الدمشقى .

ان الكلمة ليست كالقرآن غير المخلوق ولكن الفكرة واحدة (١٠) ولعل الذى يجعل لكلام (ماكدونالد) شيئا من القيمة ما ذكره المأمون فى كتابه فى علق القرآن الذى أرسله من الرقة الى اسحق بن ابراهيم رئيس شرطة بغداد من أن الناس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى فى عيسى بن مريم انه ليس بمخلوق اذ كان كلمة الله (١١) .

كذلك نجد ما يفسر هذا القول ويؤيده موقف الفقهاء والمحدثين الذين أحضرهم اسحق بن ابراهيم وامتحنهم فى خلق القرآن ، فان كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وأمسك . وقال ابن حنبل : القرآن كلام الله ولا ازيد على هذا .

وهذا يعنى أنهم لم يمتنعوا عن القول بأن القرآن مخلوق فحسب ، بل رفضوا أن يقولوا غير مخلوق !

وقد كان ابن حنبل يقول : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهمى جهمى ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع (١٢) .

فقد كان ابن حنبل على رأس الذين يقولون ان القرآن وهو كلام الله تعالى لايمكننا أن نقول انه مخلوق ، او غير مخلوق ، وقد

---

(١٠) Mac Donald : Development of muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory New York, 1903, p. 146.

(١١) الطبرى ، ج١٠ ، ص ٢٨٨ ، طبقات الشامفية ، ج١ ، ص ٢٠٧ .

(١٢) الصواعق المرسلة ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ .

قلسى أحمد بن حنبل الكثير بسبب عـدم قوله بما قالت بـه المعتزلة ، وهـو أن القرآن مخلوق ، وبخاصة فى عهـد العباسيين الذيـن كانـوا يساندون المعتزلة ، ويتعصبون لـه ٠

وهؤلاء الذين يتوقفون فى القرآن فلا يقولون انـه مخلوق أو غير مخلوق يدعون بالوقفية ٠ وحجتهم أن الله لـم يذكر فى كتابه الكريـم، ولا جاء ذلك فى كـلام الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، وكذلك لـم يجتمـع عليـه المسلمون (١٣) ٠

وهكذا نرى أن القول فى أزلية القرآن الكريم وفى خلقه جاء مبكرا وأنه انما نشـأ تحت تأثير الديانات الاخرى على الاسلام ، وكان نتيجة لاحتكاك المسلمين بارباب تلك الديانات ٠

ولكن نتساءل الان ونقول ـ كيف نشات هذه المشكلة ، وما هى علاقتها بالصفات الازليـة ؟ ! ٠

سبق أن تحدثنا عن رأى المعتزلة فى هذه المشكلة ، وقلنا انهم لم ينكروا الصفات القديمة اذا كنا نقصد بهـا عيـن الذات ٠ ولكنهم أنكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذواتا قديمة وراء الذات ، لان هـذا يـؤدى الى تعدد القدماء ٠ ولكنهم قـد شذوا عن هذه القاعدة فى عـدة مسائل منهـا الكـلام ، فالكلام لايمكن أن يكـون صفـة لله تعالى هى ذاتـه كالعلـم والقـدرة ٠

وهذا الرأى للمعتزلة راجع الى فهمهم للكلام وتحديدهم لـــه ، فالمعتزلة يـرون أن حقيقة الكلام أنـه عبـارة عـن حروف منظومه ، وأصوات مقطوعة شاهدا وغائبا ٠ والكلام كذلك ليس جنسا أو نوعـا ذا حقيقة عقلية كسائر المعانى ، بل هو مجرد اصطلاح ، ولا يكون الا باللسان ، فمن قدر عليـه فهو المتكلم ، ومن لـم يقدر عليـه فهـو الاعجـم الابكـم (١٤) ٠

---

(١٣) الصواعق المرسلة ، ج ٢ ، ص ٣٠٧ ٠
، وكذلك الابانة ، ص ٤٠ ٠
(١٤) الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علـم الكلام ، اكسفورد ، سنـة ١٩٣٤ ، ص ٢٨٨ ، ص ٣٢٤ ٠

وقـد اختلف المعتزلة بعـد ذلك فى الكلام أهو جسم ، أم عرض فرأى بعضهم أنـه جسم ، وأنه لاشىء الا جسم . وقال آخرون مثـل أبـو الهزيل ومعمر وجعفر بـن حرب والاسكافى أن الكـلام عرض . ولكن النظام وأصحابه فقـد كـان رأيهـم أن كـلام الخلق عرض وأنـه حركـة لانـه لا عرض عندهم الا الحركة ، وان كـلام الله جسم .

وعلى أساس هذا ، فكلام الله تعالى مخلوق محدث . وذلك لان الاجسام والاعراض لايمكـن أن تكـون الا كذلك ، وقـد أحدثـه الله سبحانـه وتعـالى .

ولمـا كـان معمـر يرى أن الكـلام عرض ، ويحيل أن يفعل الله الاعراض ، فانـه أنكر أن يكون كـلام الله فعلا لـه تعالى على الحقيقة فقال هـو فعـل المكان الذى يسمع منـه (١٥) .

واذا كان كـلام الله مخلوقا ، فالقرآن أيضا مخلوق ، وذلك لانـه كـلام الله ، وقـد خلقـه الله تعالى وأحدثه .

ولكن كيف أحدثـه الله تعالى ؟ !

لا يمكن أن يكون الله أحدث الكلام فى ذاته ، لانه اذا تكلم خلق فى ذاته الصوت الذى هو جسم أو عرض ، فأصبحت ذاته محلا للحوادث

ولا يجوز أن يحدثه لا فى محل لان الاجسـام والاعراض تتطلب محلا تقوم به ، فلا يبقى الا أن يحدثه فى محل(١٦) .

وعلى هذا الاساس فالمعـتزلة يرون أن الله تعـالى متكلم ، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة ، الى الكلام ، وأن هـذا الكلام المحـدث ليس قائما به تعالى بل خارجا عن ذاته العليـة يحدثه فى محل فيسمع فى المحل .

وقد اشترطوا فى المحل أن يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله(١٧) .

---

(١٥) الاشعرى : مقالات الاسلامين ، ج ١ ، ص ١٩١-١٩٣ .
(١٦) أبو حامد الغـزالى : الاقتصـاد فى الاعتقـاد ، القاهـرة ١٩٠٩ م ، ص ص ٤٨ - ٤٩ .
(١٧) أبو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ص ٥٤ - ٥٨ .

وذلك لانهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قــام الكلام به(١٨) ٠

ولهذا نجـد المعتزلة قد لجئوا الى تأويل الآية « **وكلم الله موسى تكليمــا** » فقالوا ان الله خلق كـلاما فى شجرة ، وخــرج منها الكـلام فسمعه موسى عليه السلام(١٩) ٠

وبما أن المعتزلة كانوا يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كـل ما ينافى هذه الوحدانية أو يهدمها ، وجدوا فى القول بأن القــرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانية الله تعالى ، لان الشىء اذا كان غــير مخلوق أصبح قديما أزليــا ، والقــدم والازلية من صفات الله وحده ٠ ولذلك قال الخليفة المامون ـ وهو الناطق رسميا باسمهم والمعـبر عن عقيدتهم ورأيهم فى هذه المشكلة ـ ان الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبهون لانهــم يصفــون خلق الله وفعلــه بالصفــة التى هى لله وحــده(٢٠) ٠

فالمــامون كان يرى فى اتفاق الناس على أن القــرآن قديم أولى لم يخلقه الله مساواة بين الله سبحانه وتعالى وبين ما أنزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما ٠ وهو يعجب لذلك كثيرا ، ويــرى انهم اما كاذبون فى قولهم هذا ، واما أنهم بسبب نقص عقولهم ، وأهل جهالة بالله ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده تعالى ، وتقصير كذلك عن أن يقدروا الله حق قدره ، ويعرفوه كنــه معرفته ، ويفرقوا بينــه تعالى وبين خلقه ، وعلى كلا الحالين فهم منقوصون من التوحيد حظا ، مخسوسون من الايمان نصيبا ٠

ولهذا فقد امتحن المــامون القضاء والمحدثين وسائر العلماء ولم يتعرض للعامة ، وذلك لان العامة لا نظر لهم ولا استدلال ، وأما العلماء فهم أرباب النظر والاستدلال ، وفى مقدورهم أن يفرقوا بين الله تعالى وبين خلقه ، ويدركوا أن القــران لا يمكن الا أن يكون مخلوقا ٠ اما وقد

---

(١٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ٠

(١٩) ابن تيمية الحرانى الحنبلى : بغيــة المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، القاهرة سنة ١٩١١ م ، ص ص ٨٠ـ٨١

(٢٠) الطبرى ، ج ١٠ ، ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ ٠

أصروا على القول بقدمه فقد اعتقد المأمون أنهم كاذبون معاندون ، فشدد عليهم وتناولهم بالاذى الكثير ٠

هذا ولم يكتف المعتزلة فى اثبات خلق الله تعالى بالاعتماد على الادلة العقلية ، بل تعدوا ذلك الى القول بالادلة النقلية التى تؤيد قولهم هذا ، وذلك بالاسنعانة ببعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : « **انا جعلناه قرآنا عربيا** » ، فكل ما جعله الله فقد خلقه ، ومثل قوله تعالى : « **انه لقرآن مجيد فى لوح محفوظ** » فهذا أن دل على شىء فانما يدل احاطة اللوح المحفوظ بالقرآن ، ولا يحاط الا بمخلوق(٢١) وقوله تعالى : « **انا نحن نزلنا الذكر ، وانا له لحافظون** »(٢٢) ، وقوله : « **ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث** »(٢٣)، وكل محدث فهو مخلوق ، وليس بقديم ٠

وفى ختام حديثى عن رأى المعتزلة فى كلام الله تعالى (القرآن) وقولهم بأنه مخلوق ، أقول أن المعتزلة قد تمادوا فى قولهم هذا وبالغوا فيه حتى جعلوه عديل التوحيد ، ورموا من خالفه بالكفر والالحاد(٢٤)

وكذلك نجد الخليفة المأمون يساند المعتزلة فى قولهم هذا ، وذلك لانه وجد فيه خطرا عظيما على الاسلام وسلاحا فى أيدى أعدائه يحاربونه به ٠ فاكتسب أهمية عظمى فى تاريخ الاعتزال ، ولعب دورا خطيرا ولا سيما فى عصر قوة المعتزلة وسيادتهم ، المحك الذى يمتحن به صحة الانتماء الى فرقتهم والعلامة الفارقة التى تميزهم عن أهل السنة فى ذلك الوقت بصفة خاصة ٠

وأما المشكلة الثالثة التى ناقشها المعتزلة ، وتوصلوا الى حل فيها يعد هو رأيهم الخاص فيها ، فهى مشكلة الرؤية السعيدة (رؤية الله تعالى بالابصار) ٠

فقد أنكروا المعتزلة رؤية الله بالابصار ، وذلك لان هذه الرؤية تقتضى الجسمية والجهة ، وذلك محال فى جانب المولى عز وجل ٠

---

(٢١) الطبرى ، ج ١٠ ، ص ص ٢٨٥ - ٢٨٧ ٠
(٢٢) سورة الحجر ، اية ٩ ٠
(٢٣) سورة الشعراء ، آية ٥ ٠
(٢٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٦ ٠

فاهل السنة يعتقدون ان أهل الجنة يرون الله تعالى يوم القيامة، ولكن ليس بالقـوة الموضـوعة في العين بل بقـوة أخـرى موهوبة من الله تعالى(٢٥) ٠

وهم يبنون اعتقادهم هذا على ما جاء في القرآن الكريم ، **مثـل قوله تعالى** : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »(٢٦) ٠

وسؤال موسى عليه السلام : « **رب أرنى أنظر اليك** »(٢٧) ٠

ولـما كان الانبياء معصومون فلا يجوز أن يسال موسى ربه شيئا يعـلم أنه مستحيل(٢٨) ٠

وكذلك قول الله عز وجل : « **الله نور السموات والارض**» والنور يمكن أن يرى ٠ واخباره تعالى أن الكافرين محجوبون يوم القيامة عن رؤيتـه السعيدة ٠ حيث يقول تعالى : « **كـلا انهم عن ربهـم يومئذ لمحجبون** » وهـذا يعنى أن المؤمنين يحظون برؤيـة الله تعالى حسب الوعد الكريم ٠ وعلاوة على هذا فقد ورد خبر الرؤية في الحديث الشريف اذ حدث قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته »(٢٩) ٠

اذن فاهـل السنة يقـولون بوجوب الرؤية يوم القيـامة شرعا ، ولا يقرون بجوازها في الدنيا ٠

وقد اختلف الصحابة في هل أن النبى صلى الله عليه وسلم ، رأى

---

(٢٥) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحـل ، القاهـرة ١٩٢٨ م ، ج ٣ ، ص ٢ ٠

(٢٦) سورة القيامة : آية ٢٢ ٠

(٢٧) سورة الاعراف : آية ١٣٩ ٠

(٢٨) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، استنبول ، ١٩٢٨م، ص ٩٩ ٠

الشهرستانى : نهايـة الاقدام في علـم الكلام ، اكسفورد ، ١٩٣٤ م ، ص ٣٦٧ ٠

(٢٩) صحيح البخارى ، ج ٨ ، ص ١٦٨ ٠

ربه ليلة الاسراء ، والمختار عندهم أنه رآه(٣٠) ٠

أما المعتزلة فقد أجمعوا على انكار رؤية الله تعالى بالابصار فى دار القـرار ، واختلفوا فى الرؤية بالقلوب فقال أكثرهم نرى الله تعالى بقلوبنا ، بمعنى اننا نعلمه بقلوبنا(٣١) ٠

وقد شدد المعتزلة فى انـكار ورؤية الله لانها تؤدى الى التشبيه ٠ ذلك لانهم كانوا يرون أن الرؤية هى اتصال شعاع بين الرائى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها البينة ٠ فالرؤية هى ادراك وراء العلم ولاتتعلق الا بالموجود ، ولهذا فقد نفوا هذه الرؤية ، نفى استحالة(٣٢) ٠

وللمعتزلة على انكار الرؤية دليلان أحدهما عقلى ، والاخر دليل نقلى مستمد من القرآن الكريم ٠

اما عن الدليـل العقلى فهو أن الرؤية تقتضى الجسمية والجهة ، وذلك كله محال فى جانب المولى عز وجل ، وهذا يعنى أنه اذا انتفت الجسمية عن الله تعالى ، انتفت عنه الجهة ، واذا انتفت عنه الجهة ، انتفت رؤية الله ، أى انتفت رؤية الناس له سبحانه ٠ وان كانوا قـد جوزوا رؤيته سبحانه وتعالى بالقلوب فى الاخرة ٠

وأما عن الدليل النقلى الذى أقامه المعتزلة على عدم امكان رؤية الله تعالى بالابصار ، وهذا الدليل يستمد من الآية القرآنية « لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار » (٣٣) ٠

وحقيقة أن المعتزلة قد بالغوا فى قولهم بنفى الرؤية ، وتعصبوا له

---

(٣٠) أبو زكريا محيى الدين النووى ، بستان العارفين ، القاهرة سنة ١٩٢٩ م ، ص ص ٥٩ ـ ٦٠ ٠

(٣١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، الاستانة ، سنة ١٩٢٩ م ، ج ١ ، ص ص ١٥٧ ـ ٢١٦ ٠

(٣٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، اكسفورد سنة ١٩٣٤ م ، ص ٣٥٦ ٠

(٣٣) سورة الانعام : آية ١٠٣ ٠

ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٢

تقـريبا كتعصبهم لخلق القـرآن ، فصـاروا يكفرون من يجيزها على جهـة المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائى بالمرئى(٣٤) ٠

ولكن المعتزلة وقفوا حيارى أمام النصوص القـرآنية التى تثبت الرؤية ٠ أما عن الحديث فقد كذبوا روايته ، وطعنوا فى اسناده ٠

أما عن الآيات القـرآنية فلم يجـرؤوا على تكذيبهـا ، ولكنهـم اعتبروها مجازا وأولها ٠ فقالوا فى (كلمة ناظرة) فى الآية الكريمة « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ٠

أن كلمة ناظرة فى هذه الآية الكريمة تعنى الانتظار وليس نظـر الرؤية ـ وخلافا لذلك فقد قال أبو على الجبائى ان كلمة « الى » فى هذه الآية نفسها ليست حرف جر بل اسم معناه « نعم » ، فهو مشتق من « الآلاء » فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نعم ربها(٣٥) ٠

كذلك قالوا فى الآية « **الله نور السموات والارض** » ان الله تعالى ليس نورا على الحقيقة يصح رؤيته بالابصار(٣٦) ، وتأولوا « النور » على أنه تعالى منور السموات والارض(٣٧) ٠

وقد اعترض الاشـاعرة على تعـريف المعتزلة للرؤية ، وتأويلهم للآيات القـرآنية التى تقول بها ٠

فقـالوا ان الادراك البصرى يقـوم بالرائى ولا يستدعى اتصـال شعاع بالمرئى أو انفصال شىء من الرائى ٠

واذا بطـل التاثير والتـاثر جازت الرؤية ، ولم توجب تشبيهـا ولا انقـلابا عن حقيقـة ، وصـارت معنى كالعـلم أو من جنس العـلم

---

(٣٤) الاشعرى : الفـرق بين الفرق ، القاهرة ، سنة ١٩١٠ م ٠ ص ١٥٢ ٠

(٣٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص٣

(٣٦) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر أباد ٠

(٣٧) ابن القيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، مكة المكرمة سنة ١٩٢٩ م ، ج ٢ ، ص ١٨٨ ٠

تتعلق بالموجود والغائب على السواء ، وتكون مثله لا توجب تاثيرا ولا تاثرا (٣٨) ٠

وقد احتج الاشعرى على الجبائى فى تاويله للآية الكريمة **«وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة»** بأن الوجوه منتظرة نعم ربها،فقال ان النظر فى هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانتظار ، لان الانتظار معه تنغيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة ، لان الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير ٠

ولا يمكن ان يكون نظر القلب ، لان الله تعالى ذكر النظر مع الوجه فاتضح أنه نظر العينين ، واذا بطلت هذه المعانى الثلاثة للنظر لم يبق الا حالة واحدة وهى نظر الرؤية (٣٩) ٠

وقال أيضا أنه لا ينبغى للمعتزلة أن يحتجوا بالآية الكريمة القائلة : « **لا تدركه الابصار** » ، وذلك لان معنى هذه الآية ليس ما تأولوه ، بل تاويلها الصحيح ، اما أن الابصار لا تدركه تعالى فى الدنيا ، ولكن تدركه فى الاخرة ، واما ان أبصار الكافرين لاتدركه (٤٠)

وهذا تاويل ضعيف اذا قيس بما ذكره الامام الغزالى من أن الادراك فى الآية ليس معناه الرؤية بل الاحاطة ، فيكون تفسير قوله تعالى أن الابصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه ، مكا تحيط الرؤية بالاجسام ٠

فالادراك هو الاحاطة وهو غير الرؤية ٠

وجدير بالذكر هنا وفى ختام حديثنا عن هذا الموضوع أن نقول أن النقطة الجوهرية فى هذا الخلاف بين المعتزلة وبين الاشاعرة هى

---

(٣٨) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر أباد ، الطبعة الاولى ، ص ٢٠ ٠

(٣٩) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر أباد ، الطبعة الاولى ، ص ١٣ ٠

(٤٠) الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، حيدر أباد ، الطبعة الاولى ، ص ٧ ٠

ليست فى من أصاب ومن أخطأ من الفريقين فى تأويل الآيات القـرآنية التى ذكرت ، بل فى حقيقة الرؤية ٠

وأرى هنا أن تعريف الاشاعرة للرؤية لا يقوم على أساس ، وأن تعريف المعتزلة لها هو الاصلح علميا ٠

وعلى فرض أن الاشاعرة كانوا مصيبين فى قولهم أن الرؤية لاتقتضى اتصال شعاع الرائى بالمرئى ، فهل هذا يدفع حجة المعتزلة فى أن الشىء اذا كان مرئيا كان محدودا ؟ !

هـذا هو حديث المعتزلة عن أصل التوحيـد ، وما يرتبط به من مشكلات ٠٠

٢ ـ العــــدل :

لقد تحدثنا عن الاصـل الاول عند المعتزلة ، وهو أصل التوحيد ، ويعد التوحيد أهم صفة للذات الالهية ، والان سنتحدث عن الاصل الثانى من أصول المعتزلة ، وهو أصل العدل ٠

ويعد العدل أهم صفة للفعل الالهى ٠ والعدل والتوحيد يعـدان من أهـم أصـول المعتزلة التى قالوا بهـا ٠

وعلى هذا الاساس ، كانوا يحبون أن يطلقوا على أنفسهم ، اسم أهل العدل والتوحيد ٠

ونظرا لخصوبة مفهوم العـدل عند المعتزلة ، ولمـا يحتويه هـذا الاصل من نظريات ، بل ان الاصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العـدل داخلة تحته ، كان يحلوا لهم دائما أن يلقبوا ، باسم (العدلية) ٠

وجدير بالذكر أن نقول أن من أهم المسائل التى عنى بها المعتزلة ، منـذ بدء ظهورهم ، هو القـول بنفى القدر ، وذلك لانه من المسـائل الاولية التى تعرض للعقل البشرى منذ بدء تفكيره ، ولانه قضية قديمـة العهد ليس من دين من الاديان أو فلسفة من الفلسفات الا وتعـرضت له بوجـه من الوجـوه ٠

ومــع أن ماكدونالد يرى أن القدريــة لا بــد وأن يكونوا تأثــروا باللاهوت المسيحى ، الا أنه يستبعد ذلك فى مسألة القدر ، فهو يرى أن الاساس فى القدر هو العقل البشرى وضرورة تفكيره فيه ، وما يلاحــظ من التنــاقض بين قــدرة الله المطلقــة وبين حــرية الانســان فى أعماله ومسئوليته عنها(٤١) .

يدلنا على ذلك أن عــرب الجاهليــة كانوا يخوضون فى القــدر ، ويثبتونه .فقد كان أكثر شعرائهم جبريين كما تشهد بذلك أشعارهم(٤٢)

وحيــن ظهــر الاســلام أكثــر المسلمــون فى البحــث فى القــدر . ولعل السبب فى ذلك هو أن القــرآن الكــريم وردت فيه آيات كثيرة تقول بالجبر وأخرى يستخلص منها أن الانسان حر فى اختيار أفعاله مسئول عنهــا . فمن الامثلة على النــوع الاول ، وهو الجبر ، قــوله تعالى **«قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا»(٤٣) وقوله تعالى : « كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء»(٤٤) وقوله : «قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله»(٤٥) وقوله : «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملائه جهنم من الجنة والناس أجمعين »(٤٦) وقوله : « ولا ينفعكم نصحى أن أردتم أن أنصح لكم ان كان الله يريــد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون »(٤٧) .**

وقوله تعالى : « فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فىالسماء»(٤٨)

واذا كانت هناك آيات قرآنية تثبت القدر ، فهناك آيات أخــرى كذلك تنفى القدر ، ومن هذه الآيات :

---

(٤١) Mac Donald, pp. 128 — 131.

(٤٢) أبو الفرج الاصفهانى : الاغانى ، القاهرة ١٩٠٥ م ، ج ٨ ، ص ٧٦ .

(٤٣) سورة التوبة : آية ٥١ .

(٤٤) سورة الاعراف ، آية ١٨٨ .

(٤٥) سورة المــائدة : آية ٢١ .

(٤٦) سورة السجدة : آية ١٣ .

(٤٧) سورة هــود : آية ٣٦ .

(٤٨) سورة الانعام : آية ١٢٥ .

قوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة »(٤٩) ٠

وقوله : « من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها »(٥٠) ٠

وقوله : « هنا لك تبلو كل نفس ما أسلفت »(٥١) ٠

وقوله : « وقـل الحق من ربكـم فمن شـاء فليؤمن ومن شـــاء فليكفـر »(٥٢) ٠

وقوله : « انـا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا »(٥٣) ٠

وقوله تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر لنفسه ومن عمي فعليهـا »(٥٤) ٠

وقوله : « قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق ن ربكم فمن اهتـدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها »(٥٥) ٠

وقوله سبحانه : « ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يسـتغفر الله يجد الله غفورا رحيما ، ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسـه وكان الله عليما حكيما »(٥٦) ٠

ولربما قد اجتمعت الفكرتان التسيير والتخيير فى آية واحدة كما فى هذه الآيات على سبيل المثال ، لا على سبيل الحصر ٠

مثل قوله تعالى : « كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون الا ان يشاء الله »(٥٧) ٠

---

(٤٩) سورة المدثر : آية ٤١ ٠
(٥٠) سورة فصلت : آية ٤٦ ٠
(٥١) سورة يونس : آية ٣١ ٠
(٥٢) سورة الكهف : آية ٢٨ ٠
(٥٣) سورة الانسان : آية ٣ ٠
(٥٤) سورة الانعـام : آية ١٠٤ ٠
(٥٥) سورة يونس : آية ١٠٨ ٠
(٥٦) سورة النساء : آية من ١١٠ ـ ١١١ ٠
(٥٧) سورة المدثر : آية ٥٤ ـ ٥٥ ٠

وقوله سبحانه وتعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . واذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال »(٥٨) .

وقد كان اكثر المسلمين فى صدر الاسلام – ولا يزالون الى اليوم – أميل الى اثبات القدر منهم الى نفيه ، وأقرب الى القول بسلطة الله المطلقة على جميع أفعال العباد ، منهم الى حرية العبد فى اختيار أفعاله . فان عقيدتهم العامة فى القدر هى أن أفعال العباد جميعا خلقها الله تعالى فى فاعليها (٥٩) .

وخلافا لكل هذا يتضح لنا من الاحاديث الشريفة ، المروية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة ، أنهم جميعا يقولون بالخير ، أى أن كل فعل هو من عند الله تعالى .

يقول الرسول الكريم : « لايؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » (٦٠) .

ويقول : « ما بلغ عبد حقيقة الايمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه » (٦١) .

وروى عن ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره » (٦٢) .

وقال على بن أبى طالب : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم جالسا وفى يده عود ينكت به ، فرفع رأسه فقال : ما منكم من نفس الا وقد علم منزلها من الجنة والنار . فقالوا : يارسول

---

(٥٨) سورة الرعد : آية ١٢ .
(٥٩) الاشعرى : الفرق بين الفرق ، القاهرة سنة ١٩١٠،ص ٩٤ .
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ . القاهرة سنة ١٩٢٨ م .
والغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة سنة ١٩٠٩ م ، ص ٣١
(٦٠) مسند ابن حنبل ، ج٢ ، ص ١٨١ .
(٦١) المسند ، ج ٦ ، ص ٤٤١ .
(٦٢) صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٤٥ .

الله فلـم نعلـم ؟ أفلا نتكل ؟ قال : لا ، اعملوا فكل ميسر لمـا خلق له . ثم قرا : **« فأمـا من أعطى واتقى و وصـدق بالحسنى فسنيسره لليسـرى ، وأمـا مـن بخـل واسـتغنى وكـذب بالحسـنى فسنيسـره للعسرى »**(٦٣) .

وقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : « ان أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما ، ثم يكون علقـة مثل ذلك ، ثـم مضغة مـثل ذلك ، ثـم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع : برزقه وأجله وشقى أو سعيد فوالله ان أحدكم ـ أو الرجل ـ ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكن بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهـل الجنـة فيدخلها . وان الرجـل ليعمل بعمل أهـل الجنة حتى ما يكون بينـه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها(٦٤) .

قد سبق أن قلت أن عامة المسلمين فى صدر الاسلام كانوا يقولون ويؤمنون بالقدر خـيره وشره من الله تعالى ، وان الانسـان فى هـذه الدنيا مسيرا لا مخيرا ، وان القلم قد جف على علم الله .

غير أن بعض المسلمين اخـذوا فى أول الامـر يشكون فى القدر ، ويتساءلون كيف يقدر الله تعالى الشر عى الانسان ثم يحاسبه عليه .

ثم بعد ذلك أخذ هذا الشك ينمو فى نفوس بعض المسلمين ، ويقوى حتى أصبح يقينا وصار عقيدة متأصلة فيهم ، فرفضوا القدر ، وأثبتوا للعبـد قدرة على أفعاله وحـرية فى اختيـارها . أولئـك هم جماعة القدرية ، الذين رأوا أن بعض المسلمين يغالون فى الجبر ، وبناء على هـذا فقـد رفضوا القول بالقدر ، كمعبـد الجهنى ، والقاضى عطـاء بن يسار ، وغيلان الدمشقى ، وغيرهم . وقد تمادى القدرية فى قولهم بنفى القـدر ، حين رأوا أن الجهميـة اتبـاع الجهم بن صفوان الذين يعرفون بالجبرية الخاصة لا يثبتون للعبد فعله ولا قدره على الفعـل أصـلا ، فقد كان الجهم يقول : ان الانسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور فى أفعاله ، وأن الله هو الذى يخلق فيـه

---

(٦٣) المصدر نفسه ، ج ٧ ، ص ٤٧ .
(٦٤) صحيح البخارى : ج ٧ ، ص ١٩٦ .

افعاله عى نحو ما يخلق فى سائر الجمادات ، فتنسب افعاله اليه مجازا كنسبتها الى الجمادات ، وكقولنا أثمرت الشجرة وطلعت الشمس .

وكما أن الافعال جبر كذلك التكليف جبر ، والثواب والعقاب جبر(٦٥) .

وعلى هذا الاساس فلم يرق هذا التعنت فى الجبر للقدرية ولم يرتاحوا اليه ، فأحدث فى نفوسهم رد فعل قوى ، وكان سببا فى تماديهم فى نفى القدر .

واذا كان الجهمية قد تطرفوا فى الجبر ، فالقدرية قد تطرفوا أيضا فى الحرية . وقد اخذت مقالة القدرية تنتشر وتنفش ، ولكن أكثر المسلمين لم يستحسنوها .

وقد اعتنق هذا القول من بعدهم — أى القول بالحرية — المعتزلة وتبنوها وكانوا أقدر من القدرية الاولين على شرحها والدفاع عنها(٦٦)

وقد أجمع المعتزلة على أن العباد خالقون لافعالهم مخترعون لها ، وأن الله سبحانه وتعالى ليس له فى أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير ، لا بايجاد ولا بنفى(٦٧) .

ما مدا معمر والجاحظ فانهما وان وافقا سائر المعتزلة فى أن الله تعالى لا دخل له فى أفعال عباده ، فقد قالوا انها من فعل الطبيعة ، أى اضطرارية كفعل النار للاحراق والثلج للتبريد ، وهى انما نسبت الى فاعليها مجازا لظهورها منهم ، لان العباد ليس لهم الا الارادة(٦٨) .

---

(٦٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، على هامش الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، لابن حزم ، القاهرة سنة ١٩٢٨ م ، ج ١ ، ص ٩١.

(٦٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ .

(٦٧) الاشعرى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ .
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، جـ٢ ، ص ٣٣ .
والبغدادى أصول الدين ، ص ١٣٥ .

(٦٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ .

ومع ذلك كله فان المعتزلة لم ينكروا - والحق يقال - العلم الازلى ، فالله تعالى عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه لاتخفى عيه خافية ، وم يزل عالما من يؤمن ومن يكفر ومن يعصى(٦٩)

وكذلك لم ينكر المعتزلة أن القدرة التى يقوم بها الانسان بأعماله من الله تعالى .

ولكن المعتزلة اختلفوا فى متى يمنح الله تعالى الانسان هذه القدرة ؟

فالذين يقولون ان الاستطاعة عرض وانها غير الانسان وغير الصحة والسلامة كأبى الهذيل العلاف والفوطى ، يرون أن الله تعالى يخلق القدرة فى الانسان عند مباشرة كل عمل من أعماله . أى أن الانسان يعمل بقدرة حادثة ، وأكثر المعتزلة يرون هذا الرأى(٧٠) .

والذين يقولون ان الانسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره كالنظام والاسوارى الذين يقولون بهذا الرأى(٧١) .

أو يقولون ان الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات ليس غير مثل ثمامة وبشر بن المعتمر(٧٢) . لا يقرون بالقدرة الحادثة لانهم يرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل فى الانسان جملة .

هذا فيما يتعلق بافعال العبد الاختيارية المباشرة . أما الافعال المتولدة فقد تشعبت فيها أقوالهم ، وتعددت آراؤهم . ولعل خير تعريف لافعال التولد ذلك الذى أعطاه الاسكافى وهو : كل فعل يتهيأ وقوعه

---

(٦٩) الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد ، القاهرة ، سنة ١٩٢٥ م ، ص ١١٨ .
(٧٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٥٥ ، ص ٧٢ .
(٧١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٧٢ .
الملل النحل ، ج ١ ص ٧٧ .
(٧٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له فهو متولد. وكل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجدد عزم وارادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد المباشر(٧٣) ٠

لقد وجد المعتزلة عندما بحثوا فى الافعال وحاولوا تحديد المسئولين عنها ، وجدوا أن بعضها لا يكون له فاعل واحد ، بل ان الفعل يمر على خطوات حتى يتم ، ويكون لكل خطوة عامل خاص أدى اليها ، كأن يقذف صبى حجرا على زجاج احدى النوافذ فيكسره وتتطاير شظاياه فتصيب شظية أحد المارين وتجرحه ٠ فهذا الفعل ينطوى على سلسلة من الافعال ، والفاعل الاول وهو الصبى لم يفعل سوى قذف الحجر ٠

والامثلة على أفعال التولد كثيرة منها : الالم الحادث عند الضرب، والالوان الناتجة عن الضرب ايضا ، ومقتل الرجل بسهم أطلقه عليه رجل آخر وهكذا ٠

وتجدر الاشارة هنا بالقول بأن أول من قال بالتولد من المعتزلة هو بشر بن المعتمد ، ثم تبعه آخرون(٧٤) ٠

وقد أظهر كل منهم حكما عليها حسب رأيه وحسب اجتهاده ٠

فمنهم من قال ان اضافة المتولدات كلها أفعال لا فاعل لها كثمامة(٧٥) ، ومعمر(٧٦) ٠

ويرى ثمامة أنه فى بعض الاحيان لا يمكن اضافة أفعال التولد الى فاعل أسبابها ٠ فقد يحدث أن يحدث فاعل الفعل الاول وبعد موته يتولد عن فعله فعل آخر ، فلا يمكن ــ ولا أدرى لماذا أن يضاف هذا الفعل الاخير اليه وقد مات ولا يمكن أن ننسبه الى الله تعالى ،لانه قد يكون فعلا قبيحا ، ولذلك حكم بانه فعل لا فاعل له(٧٧) ٠

---

(٧٣) المصدر نفسه : ج ٢ ، ص ٤٠٩ ٠
(٧٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٠ ٠
(٧٥) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ٠
والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٧٧ ٠
(٧٦) البغدادى : أصول الدين ، ص ٤٨ ٠
(٧٧) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٧ ٠

أما المعتزلة الاخرون فقد قسموا أفعال التولد الى قسمين : ما تولد من فعل غير الحى كحرق النار وتبريد الثلج ، وما تولد من فعل الانسان الحى فقال بعضهم فى ما تولد من غير الحى ، انها افعال من عند الله تعالى ، وقال آخرون هى فعل الطبيعة(٧٨) .

وقال فريق ثالث منهم ، هى أمثال لا فاعل لها(٧٩) .

وما تولد من فعل الانسان الحى فهى كلها ، على رأى بشر بن المعتمد محدث القول فى التولد ، من فعل ذلك الانسان . فانكسار اليد الحادث عند السقوط فعل من سبب السقوط ، وصحة اليد بعد ذلك بالجبر فعل المجبر .

واذا فتح الانسان بصر غيره فادرك فالادراك فعل فاتح البصر ، أو اذا عمى غيره فالعمى فعله فى غيره(٨٠)

هذا وقد أجاز بشر أن يفعل الانسان السمع وسائر الادراكات والحرارة والبرودة والالوان والطعوم على سبيل التولد اذا فعل أسبابها(٨١) .

ويرى الامام الشهرستانى أن بشرا أخذ ذلك عن الفلاسفة الطبيعيين(٨٢) .

وقد قال أبو الهذيل بقول بشر هذا ، ولكنه أجرى فيه بعض التغيير فقال : ما تولد عن فعل الانسان مما يعرف كيفيته كالالم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له فهو فعل الانسان ، أما

---

(٧٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ٣٧ .

(٧٩) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ٤٨ .

(٨٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ص ٤٠٢ – ٤٠٣

(٨١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٣٨ .

(٨٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١ .

ما لا يعرف الانسان كيفيته كالالوان والطعوم والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة ، الحادث فى غيره عند فعله ، فذلك أجمع فعل الله تعالى(٨٣) ٠

وعلى هذا الاساس فقد أجاز أبو الهذيل أن يقتل الاموات المعدومون الأحياء الاصحاء على الحقيقة ، فلو نزع رجل فى قوسة يريد الهدف ومات بمجرد فصل السهم من يده ، ثم أصاب السهم بعد ذلك انسانا فقتله ، لكان القتل فعل الرامى الميت ، لانه لا يمكن أن يكون فعل الله تعالى ولا فعل السهم ولا فعلا بلا فاعل(٨٤) ٠

ولما كان النظام يرى الا فعل للانسان الا الحركة ، فانه قال : ان الانسان لا يفعل الا الحركة فى حيزه كالصلاة والصيام والجهل والعلم والسكون والكلام(٨٥) ٠

ولا يستطيع الانسان أن يفعل الالوان والالام والاصوات والبرودة والحراة لان هذه كلها عند النظام أجسام ، والانسان لا يقدر أن يفعل الاجسام حتى فى نفسه ٠ فكل ما يحدث فى حيز الانسان من أجسام وحركات ولو كان ناتجا عن فعل الانسان أيضا ، فهو فعل الله تعالى بايجاب الخلقة ٠

كذلك الحجر عند دفعة الدافع له ، وانحداره عند رمية الرامى به صعدا ، كل ذلك فعل الله بايجاب الخلقة ٠

أى أن الله طبع الحجر طبعا اذا دفعه دافع أن يذهب ، واذا رماه رام فى الهواء أن ينزل ، وهكذا فى سائر الافعال المتولدة(٨٦) ٠

والذى يهمنا بالدرجة الاولى هنا هى افعال الانسان الاختيارية المباشرة ، فقد سبق أن قلنا ان المعتزلة يرون أن الانسان يعمل بقدرة

---

(٨٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ ٠
(٨٤) الخياط : الانتصار ، ص ص ٨٦ – ٨٧ ٠
والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٠٣ ٠
(٨٥) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٣٨ ٠
(٨٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٣ ، ص ٤٠٤ ٠
والبغداى : أصول الدين ، ص ١٣٩ ٠

من الله تعالى ، وكانوا يرون أيضا أن القـدرة قبل الفعل ، وأنها قدرة على الفعل وعلى ضد الفعل(٨٧) ٠

فالانسان فى نظر المعتزلة ، فاعل مختار حر الارادة ، يتصـرف بهـذه القدرة التى منحته اياها العناية الالهية ، كما يشاء ، ويوجهها حسبما يريد ، ويستغلها فى خلق أفعاله ٠ فهم يثبتون للقدرة صلاحيـة الخلق والايجاد ، لانهم يعتقدون أن القادر على شىء لا بد له من التأثير فى مقدوره ، ويجب أن يتعـين ذلك التاثير فى الوجود ، لان حصـول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود (٨٨) ٠

هذا وقد التزم المعتزلة بهذا القول لاسباب ثلاثة هى :

أولا : تفسير التكليف والوعد والوعيد :

اذا كان الله تعالى خالق أفعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف وبطل الوعد والوعيد ٠

وذلك لان التكليف طلب ، ولطلب يستدعى مطلوبـا ممكنـا مـن المطلوب منه ٠ فاذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب ٠

والاهم من ذلك مسالة حساب الآخرة ــ لانه اذا كانت أفعال العباد من صنع الله تعالى ــ فكيف اذن يحاسبهم عليها يوم القيامة ؟ ألا يكون تعالى ، لو حاسبهم عليها ، قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال فعلها هو ، وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير(٨٩) ٠

ولهذا لكى يصح التكليف ، ويجب الحساب ، فيثاب المحسن على احسانه ، ويجازى المسىء على اساءته ينبغى أن يكون للانسان قدرة على أفعاله ٠ ولهذا قال ثمامة : « لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : اما أن كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا

---

(٨٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٣٠ ٠
(٨٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٧٩ ٠
(٨٩) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ص ٣٦ ــ ٣٧ ٠
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ٨٣ ــ ٨٤ ٠

ولا ذما ، أو تكون منهم ومن الله تعالى وجب المدح والذم لهم جميعا أو منهم فقط كان لهم ا لثواب والعقاب والمدح والذم »(٩٠) ٠

ثانيا : تبرير ارسال الرسل :

هذا واذا كان الله تعالى خالق أفعال العباد ، اذن فأى فائدة فى ارسال الرسل اليهم ؟ !

ولهذا نجد أن هشام الفوطى يحتج على من يثبت مجرد العلم الازلى ، لانه اذا كان الله لم يزل عالما بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر فما معنى ارسال الرسل ؟ !

وما معنى دعوة من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو اجابته ؟(٩١) ٠

فاذا كان ذلك كذلك ، فالاحرى ألا تكون ضرورة لارسال الرسل اذا كان الله هو الذى يقدر أفعال عباده ويقرر من سيكون منهم مؤمنا ، ومن سيكون منهم كافرا ، فمتى يكون هنا لك ما يبرر ارسال الرسل ، وحتى تتم الفائدة من ارسالهم ، فيؤمن بسببهم كثيرون ، لولاهم لظلوا على الكفر ، حكم المعتزلة بلزوم كون الانسان حرا فى اختيار أفعاله قادرا عليها ٠

ثالثا : نفى الظلم عن الله تعالى :

اذا كان أهل السنة المجبرة يقولون بالقدر لله تعالى ، ويقولون كذلك بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ، لذا فقد وجد المعتزلة فى هذا القول السابق لاهل السنة والمجبرة تجويزا له تعالى ، ذلك بأن فى أفعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر ، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى ، وذلك لان من فعل شيئا كان ذلك الشىء منسوبا اليه ، وهذا ما لا يجوز فى حق الله سبحانه وتعالى (٩٢) ٠

---

(٩٠) ابن المرتضى : المنية والامل ، حيدر أباد ، ١٣١٦ هـ ـ ١٩٠٢ م ، ص ٣٥ ٠

(٩١) الخياط : الانتصار ، ص ١١٧ ٠

(٩٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٦ ٠

اذن فكيف يخلق الله تعالى افعال عباده ويقدرها لهم ثم يعاقبهم عليها . . . ؟ أليس من أجبر غيره على معصية ثم يعاقبه عليها كان ظالمـــا ؟ !

وأليس من أعان فاعلا على فعـل الظلم ثـم جازاه عليـه كـان جائرا (٩٣) . وحاش لله تعالى أن يكون ظالما وأن يكون جائرا ، لانه تعالى عادل لا يظلـم أحـدا .

واذا كان هذا كذلك ، فان المعتزلة يمتنعون عن القول بـأن الله تعالى خالق أفعـال العباد وذلك لينفوا عنـه تعالى الظلـم والقبح ، لانـه عادل سبحانه وتعالى ، وهو لا يظلم الناس شيئـا (٩٤) وأنـه بالاضافـة الى ذلك يريـد مـن عبـاده الطاعات ويكـره مـن عبـاده المعاصى (٩٥) .

وهـم يعتمدون فى اثبات ذلك على الادلة النقلية التى وردت فى القرآن الكريم ، خلافا للادلة العقلية البرهانية (٩٦) .

ومن الادلة النقلية التى كانوا يعتمدون عليها ، الايات الكريمـة الآتيـة : يقول تعالى : « وما ربك بظـلام للعبيد » (٩٧) .

ويقول تعالى كذلك : « وما الله يريد ظلما للعباد » (٩٨) .

---

(٩٣) ابـن حزم : الفصل فى الملـل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٥٦ .

(٩٤) المصدر نفسـه ، ج٣ ص ٥٦ .

(٩٥) الخياط : الانتصار ، ص ٥٠ .
، الاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، ص ٦٠-٦٤ .
، البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٧ .
، الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٢٥٤ .

(٩٦) ابـن حـزم : الفصل فى الملـل والاهواء والنحل ، ج٣ ، ص ٥٦ .
، الخياط : الانتصار ، ص ٢٥٨ .

(٩٧) سورة فصلت ، أيـة ٤٦ .

(٩٨) سورة المؤمن ، أيـة ٣٣ .

ويقول : « لا ظلم اليوم » (٩٩) ٠

ويقول : « **فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون** » (١٠٠) ٠

ويقول عز وجل : « **ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون** » (١٠١) ٠

ويقول تعالى : « **ولا يرضى لعباده الكفر** » (١٠٢)

ويقول : « **تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة** » (١٠٣)

ويقول : « **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** » (١٠٤)

ولذلك ، فاذا وجد المعتزلة بعض الايات القرآنية التى تقول بالجبر ، أخذوا يؤولونها بحيث أخرجوا منها معنى الجبر (١٠٥) ٠

أما عن الاحاديث التى تثبت القدر ، فقد رفضوها وكذبوا روايتها عن رواتها ، فان النظام كان يقول عن ابن مسعود فى الحديث الشريف : « الشقى من شقى فى بطن امه والسعيد من سعد فى بطن أمه » ، انه كذب به على النبى صلى الله عليه وسلم (١٠٦) ٠

وقد كان هذا دأب المعتزلة دوما يعتمدون على الادلة النقلية اذا كانت توافق أغراضهم ويتأولونها أو يرفضونها اذا كانت لاتوافقها أى تخالف أغراضهم ٠

---

(٩٩) سورة المؤمن ، آية ١٧ ٠
(١٠٠) سورة التوبة ، آية ٧١ ٠
(١٠١) سورة يونس ، آية ٤٥ ٠
(١٠٢) سورة الزمر ، آية ٩ ٠
(١٠٣) سورة الانفال ، آية ٦٨ ٠
(١٠٤) سورة البقرة ، آية ١٨١ ٠
(١٠٥) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٠ – ١٢٢ ٠
، الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٥٤–٥٥ ٠
(١٠٦) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء الحديث ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ – ١٩٢٥ م ، ص ٣٣ ٠

هذا واذا كان المعتزلة قد اتفقوا على نفي الظلم عن الله تعالى ، فقد اختلفوا في قدرته تعالى على فصل الظلم . فكان ابو الهزيل العلاف يقول : ان الله يقدر على الظلم ، ولكنه لايفعله لحكمته ورحمته سبحانه وتعالى (١٠٧) .

ولان الظلم لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على الله تعالى ، ولان القدرة على رأية قدرة على الفعل وضده ، فلا يقدر أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور (١٠٨) .

هذا وقد اتبع اكثر المعتزلة ولا سيما البصريين ، قول أبي الهزيل هذا في القدرة ، وفي أن الله قادر على فعل الخير والشر ، ولكنه لا يفعل الشر ولا يريده لقبحه وعناه عنه (١٠٩) وكانوا على رأى واصل بن عطاء (١١٠) ، وقاسم الدمشقي (١١١) في أنه يجوز أن يقع من الله تعالى الشر الذي هو مرض أو قحط أو عقوبات لان هذه شر في المجاز فقط (١١٢) .

وخالفهم في ذلك عباد بن سليمان ، فانكر أن يخلق الله شيئا من الشر أصلا ، ولو كان من نوع المرض والعقوبات وفساد الزرع(١١٣) وان كان اقرهم على أن الله تعالى يقدر على الشر ولا يفعله .

أما النظام فانه انفرد عن سائر المعتزلة في قوله في قدرة الله تعالى على الظلم ، فقد زعم أن الله تعالى لا يستطيع أن يفعل الشر ، ولا يقدر أن يظلم احدا أصلا (١١٤) لان فاعل العدل عنده

---

(١٠٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج٢ ، ص ٥٥ .
(١٠٨) الخياط : الانتصار ، ص ٩ ، ص ١١ .
(١٠٩) الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٦١ .
، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .
، الاشعرى : الابانة في أصول الدين ، ص ٦٠ .
(١١٠) الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٥٤-٥٥ .
(١١١) الخياط : الانتصار ، ص ٨٥ - ٨٦ .
(١١٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج١ ، ص ٢٤٥ .
(١١٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج١ ، ص ٢٤٦ .
، ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ،ج٤ ،ص١٤٩
(١١٤) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ،ج٤ ،ص١٤٧

لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وتجويز وقوع القبيح من الله عز وجل قبيـح (١١٥) .

ويقول الخياط : ان ابراهيم انما قال ذلك لانـه كان يرى أن الظلم لا يقع الا من جسم ذى آفة ، فالواصف لله بالقدرة على الظلم قـد وصفـه بأنـه جسم ذو آفـة ، ولان القادر على شىء عنده غير محال وقوعـه منـه (١١٦) .

وقد احتج المعتزلة على هذا القول ، وذلك لانه يؤدى الى تعجيز الله سبحانه وتعالى . وقد أكفره فيه المعتزلة البصريون(١١٧) .

ومهما يكن من أمـر هـذا الخلاف فى قدرة الله تعالى على الظلم ، فان شيئا لا يختلف فيه أحد من المعتزلة ، هو أن الله عادل لا يفعـل الظلم ولا يجوز على عباده ، وانما يريد بهم الخير ، ولذلك حكموا بنفى القدرة ، وجعلوا الانسان حرا فى اختيار أفعاله مسئولا عنها ، فاعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الالهية .

وقد فرحوا بهذه النتيجة التى توصلوا اليها فرحا عظيما ، لا يقل هـذا الفـرح وذلـك السرور ، عن فـرحهم وسرورهم فى دفاعهـم عن الوحدانية . وقد كان ايمانهم بها شديدا حتى لقد أطلقوا على أنفسهم اسم (أهل العدل) .

واذا كان المعتزلة فى دفاعهم عن الوحـدانية يحاربون كل شىء يتعارض مع هذا المبدأ ويفندونه ، فهم كذلك حاربوا كل قول أو كـل فكرة تتنافى مع مبدأ العدل الالهى . من ذلك أنهم نفوا المحاباة عن الله تعالى(١١٨) .

وشواهد المحـاباة كثـيرة فى الحياة ، كتفاوت الناس فى العقـل والصحة والمـال ، وأهل السنة يقرون بها ويرون أن الله تعالى يحابى

---

(١١٥) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٦١ .
(١١٦) الخياط : الانتصار ، ص ٢٦ ــ ٢٧ .
(١١٧) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١٦ .
(١١٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحـل ، ج ٣ ، ص ٦١ ، ص ٧٣ .

من يشاء ويحرم من يشاء ، وسوف نذكر بعض ادلتهم على ذلك على سبيل المثال ، وليس على سبيل الحصر :

يقولون أن الله تعالى جعل للابن الذكر فى الميراث حظين ، وان كان غنيا وللبنت حظا واحدا وان كانت فقيرة .

وقد فضل الله بعض الرسل على بعض بقوله سبحانه : **« تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات » (١١٩) .**

وقد فضل الله سبحانه بنى آدم على كثير من خلقه : **« ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (١٢٠) .**

وقد قالوا ان الله تعالى سوى بين العقلاء فى النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشىء من التوفيق والعصمة ولا بشىء من نعم الدين دون سائر المكلفين(١٢١) .

وقال النظام ان الله لا يستطيع أن يزيد فى نعيم أهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب أهل النار(١٢٢) ثم ان المعتزلة قد أنكروا الشفاعة فى الذنوب يوم القيامة ، وذلك لانها تتضمن معنى المحاباة(١٢٣) .

ورفض المعتزلة كذلك أن تكون الارزاق مقدرة ، فقالوا ان الله لا يقسم الارزاق الا على الوجه الذى حكم به الشرع .

وأنه لا يرزق الناس الحرام . والارزاق ، على رأيهم ، يجوز أن تزيد أو تنقص بالطلب والتوانى(١٢٤) .

---

(١١٩) سورة البقرة : آية ٢٥٤ .
(١٢٠) سورة الاسراء ، آية ٧٢ .
(١٢١) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٥٢ .
(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٦ .
(١٢٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٤ .
(١٢٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٠٧ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٤ .
والاشعرى : الابانة فى أصول الدين ، ص ٧٧ .

ولما رأى المعتزلة الاطفال والمجانين والحيوانات يتعذبون فى الدنيا ويتألمون ، ووجدوا الشرع يبيح ذبح الحيوانات ، قال أكثرهم انه يجب على الله أن يعوضهم عن هذه الالام التى تنالهم فى الدنيا ، وذلك بأن يدخلهم الجنة ويصورهم فى أحسن الصور ويجعل نعيمهم لا انقطاع له ، لانه انما حسن منه تعالى ايلامها للعوض المضمون لها فى الآخرة(١٢٥) .

واذا وردت فى القرآن الكريم آيات كثيرة تحمل معنى الهداية ، من الله تعالى لخلقه والتوفيق والاضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب ، واعتقدوا أن مثل هذه الآيات مناقضة لمبدأ العدل الالهى ولفكرة الحرية الفردية ، فانهم شددوا فى وجوب تأويلها جميعا .

فقالوا فى الهداية انها على معنى التسمية والحكم(١٢٦) ، أو الارشاد وابانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شىء(١٢٧) . وقالوا فى التوفيق أنه توفيق عام يكون باظهار الآيات وارسال الرسل وانزال الكتب(١٢٨) .

أما الاضلال فقد أوله المعتزلة على معنيين : احدهما أن يقال اضل عبدا بمعنى أسماه ضالا أو أخبر أنه ضال ، والثانى على معنى أنه جازاه على ضلالته(١٢٩) .

وكذلك الخذلان معناه التسمية أو الحكم بأنهم مخذولون وليس الاضلال والاغواء والصد عن الباب(١٣٠) .

---

(١٢٥) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠٩ ، ص ٢٤٠ .
(١٢٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦٠ .
(١٢٧) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٦٠ .
والبغدادى أصول الدين ، ص ١٤١ .
(١٢٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤١١ .
(١٢٩) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦١ .
والبغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١ .
(١٣٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٦٥ .
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤١١ .

وقـد اختلفوا في الختم والطبع على القـلوب ، فقال بعضهم ان الختم والطبـع من الله تعالى على قلوب الكفـار هو الشـهادة بأنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع من الايمان .

وقد رأى آخرون أنه السواد في القلب ، كما يقال طبع السيف اذا صدىء من غير أن يكون ذلك مانعا لهم عما أمرهم الله به ، فقد جعله تعالى سمة لهم تعرف الملائكة بها أهل الولاية من أهل العداوة(١٣١) .

وقد كان الفوطي وتلميذه عباد بن سليمان أكثر المعتزلة تشددا في هـذا الامر . وذلك لان الفوطي كان يمنع اضافة بعض الافعـال الى الله ولو ورد بها التنزيل .

فلا يجب أن نقول انه تعـالى يؤلف بين قـلوب المؤمنين بل هم المؤتلفون باختيارهم ، ولا أنه تعـالى يحبب اليهم الايمان ويزينه في قلوبهم ، ولا أنه يضل الفاسقين(١٣٢) .

أما عباد فكان يمنع أن نقول خلق الله الكفار ، لان الكفار ناس وكفر معا ، والله تعالى لا يمكن ان يخلق الكفر ، فهو قد خلق أجسـام الكفار فقط دون كفرهم(١٣٣) .

وحقيقة يجب أن نذكـرها هنا ، وهى أن المعتزلة قـد تعمقوا في دراسة الفلسفة اليونانية ، وهذا التعمق بدوره قد ترك في عقـائدهم أثرا بعيدا ، ولا سيما في مسألة القدر .

فانهم أخذوا عنها قول أرسطو ان الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام .

---

(١٣١) الاشعرى مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٥٢٩ .
(١٣٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٨ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٦ .
(١٣٣) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحـل ، ج ٣ ، ص ٣٢ .
والخياط : الانتصار ، ص ٩١ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٧ .

واذا كان كذلك فانه سبحانه وتعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه ، ولما آمن المعتزلة بهذا المبدأ الفلسفى راحوا يطبقونه فى اقوالهم الدينية ، فقالوا كما سبق أن ذكرنا ان الله لا يفعل الا الخير ومحال أن يفعل الشر ، وقال النظام انه تعالى لا يقدر على فعل الشر أصلا .

واستمروا يحددون سلطة الله سبحانه وتعالى ويوجبون عليهأشياء كثيرة فتوصلوا الى اقوال متطرفة لا يمكن لاهل السنة أن يقروها عليها بأى حال من الاحوال .

وان ذلك القول من جانب المعتزلة جعلهم يقولون ايضا بنظرية الصلاح والاصلح .

وهذا يعنى ان كل فعل من افعال الله تعالى لا تخلو من الصلاح والخير(١٣٤) .

واذن فالله سبحانه وتعالى لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم (١٣٥) وليس ذلك فحسب ، وانما لا يقدر تعالى أن يعطى عباده أصلح مما أعطاهم ، وذلك لانه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلا ظالما(١٣٦) .

فالله يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه ، أى شيئا يفوقه فى الصلاح ، لانه ما من أصلح الا وفوقه ما هو أصلح منه ، ولكنه يستطيع أن يفعل أمثال ما فعل من الصلاح ، والبعض يرفض حتى هذا القول الاخير(١٣٧) .

---

(١٣٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ٣٩٧ — ٤٠٠ .
(١٣٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ص ١١٥ — ١١٦ .
(١٣٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٢ .
(١٣٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٢ .
والشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٩٨ .

وللعلم بالشىء ، فانه أول من وضع هذه العقيدة التى لعبت دورا خطيرا فى تاريخ البشرية وفى تاريخ الاعتزال بصفة خاصة هو النظام(١٣٨) .

وتبع النظام سائر المعتزلة فى هذا القول .

ويرى الامام الشهرستانى أنه قد أخذها عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل (١٣٩) .

وقد يكون النظام ايضا قد اقتبسها من اللاهوت المسيحى ، وذلك لان رجال الكنيسة كانوا يقولون بالاصلح ، وكانوا ، وبصفة خاصة ـ يحيى الدمشقى ـ يتناولونه بالبحث والشرح(١٤٠) .

ولقد طبق المعتزلة هذه العقيدة على الخلق وعلى التكليف وعلى المعاد .

فمن ناحية الخلق : كان يرى المعتزلة أنه واجب على الله تعالى أن يخلق الخلق ، لان خلقهم فيه نفع لهم وصلاح(١٤١) .

وذلك أن يتوصلوا الى معرفة الله تعالى ووحدانيته ، فيعبدونه ويشكرونه على آلائه وتفضله عليهم فيستحقون ثواب الابد ونعمة الخلود (١٤٢) .

---

(١٣٨) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ص ١١٥ ـ ١١٦ .

(١٣٩) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ص ٦١ ـ ٦٢ .

(١٤٠) Nicene and post Nicene Fathers, Vol, IX, Second part, p. 1.

(١٤١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٣ .

والغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٢ .

(١٤٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٩٧ ، ص ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

فيكون خير الله تعالى قد حمله على خلق العباد لعله هى نفعهم وصلاحهم .

وبما أن الحكيم لا يفعل شيئا جزافا بل لعلة وغرض ، لذلك فلا يجوز أن يخلق الله شيئا الا لينتفع به العباد أو يعتبروا به ، ولا يجوز أن يخلق شيئا لا يراه أحد ولا يحس به حتى الاطفال لا يؤلمهم الله فى الدنيا الا عبرة للبالغين(١٤٣) .

ولذلك فان الله تعالى لا يعطى عباده فى الدنيا الا ما هو أصلح لهم فلا يقدر تعالى أن يعمى بصيرا ، أو يمرض صحيحا أو يفقر غنيا ، اذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم(١٤٤) .

وعلى ذلك فكل ما ينال الانسان فى الدنيا فى الحال والمال من السراء والضراء والغنى والفقر والصحة والمرض والحياة والموت فهو صلاح لهم(١٤٥) .

واذا أعطى الله بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى فان ذلك وان كان فى حد ذاته غير حسن ، الا أنه أصلح شىء لهم (١٤٦) .

ولهذا كان الجبائى يقول ان الاصلح ليس هو الالذ ، بل هو الاجود والاصوب فى العاقبة ، كالحجامة والفصد وشرب الدواء ، وان كانت مؤلمة مكروهة الا أنها الاصلح لصلاح عاقبتها(١٤٧) .

وان الاطفال الذين يعلم الله أنهم لو عاشوا يؤمنون ، والفساق الذين لو عاشوا يتوبون ، لا يجوز أن يميتهم قبل ذلك .

من علم الله أنه لو عاش لفعل خيرا ، أو ازداد ايمانا ، لا يجوز

---

(١٤٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ص ٢٥١ - ٢٥٣ .
(١٤٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ص ١١٥ - ١١٦ .
(١٤٥) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤٠٥ .
(١٤٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ١ ، ص ص ٨٤ - ٨٥ .
(١٤٧) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٦ .

أن يختره تعالى قبل أن يتوصل الى ذلك . فالله لا يميّت الا من علم انه لو بقى طرفة لما فعل شيئا من الخير أصلا بل كفر أو فسق(١٤٨) .

ويرى المعتزلة كذلك أن الله بعد أن يخلق العالم لا يستطيع أن يزيد فيه ذرة واحدة ولا أن ينقص منه ذرة واحدة ، لانه قد علم أن أصلح الامور كونه على ما هو عليه (١٤٩) .

وقد طبقوها كذلك على التكليف :

فقالوا بما أن الله تعالى قد خلق الخالق لمنفعتهم وتعريضهم لثواب الابد بمعرفته وعبادته ، لذلك واجب عليه تعالى أن يكلفهم(١٥٠) .

ذلك لان التكليف هو السبيل الى تلك المعرفة .

ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان أغراهم على المعاصى(١٥١)

ولهذا قرر المعتزلة أن بعثة الانبياء واجبة على الله تعالى(١٥٢) .

وذلك لان الانبياء هم واسطة ذلك التكليف ، وهم الذين ينقلون الى العباد أوامره تعالى ونواهيه وما يسخطه وما يرضيه .

ولا يكلف الله تعالى عباده الا ما يطيقونه(١٥٣) . لانه اذا كانت الغاية من الخلق والتكاليف صلاح العباد - اذن فكيف يكلفهم الله تعالى ما لا طاقة لهم به ؟ !

كذلك لا يصح ورود التكليف من البارى عز وجل الا بما فيه صلاح المكلف(١٥٤) .

---

(١٤٨) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .
وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٦ .
(١٤٩) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٩ .
(١٥٠) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٢ .
(١٥١) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٩ .
(١٥٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٨٠ .
(١٥٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٣٠ .
والغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٣ .
(١٥٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١٤ .

واذا خلق الله تعالى العباد وكلفهم وجب عليه تعالى أن يزيح عللهم من كل وجه ، وذلك يكون باكمال عقولهم واقدرهم على العمل(١٥٥) ٠

والقدرة لا تكون الا قدرة على المأمور به وعلى ضده(١٥٦) ٠

ولهذا صار بعضهم الى أن أول ما يخلقه الله يجب أن يكون عاقلا مفكرا حتى يستطيع أن ينظر ويعتبر ويتوصل بالعقل الى معرفة الخالق(١٥٧) ٠

أما ما كان من الخلق غير مكلف ، فلنما خلقه الله لينتفع به المكلفون أو ليكون لهم عبرة ودليلا(١٥٨) ٠

اذن فكل ما ورد به التكليف ، أى الشرع ، لا يمكن أن نزيد فيه أو ننقص منه ٠ فما أوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه ، وما أسقطه لم يكن جائزا وجوبه(١٥٩) ٠

أما عن المعاد ، فقد رأى المعتزلة أن حسن التكليف منوط بالتعرض للثواب(١٦٠) ٠

ولذلك كانت الاعادة واجبة عن طريق العقل للتفرقة بين المحسن وبين المسىء بالثواب والعقاب (١٦١) ٠ فتتم للغاية التى من أجلها خلق الله تعالى العباد ٠ ولهذا كان المعتزلة يرون أن ترك البعث للخلق والثواب للطائعين قبيح ٠

فقد قالوا أن التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح(١٦٢) وقالوا أن الثناء على الفعل الحسن والثواب عليه ، والملام والعقاب على الفعل القبيح واجب (١٦٣) ٠

---

(١٥٥) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١٤ ٠
(١٥٦) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٤٠٥ ٠
(١٥٧) الشهرستانى : أصول الدين ، ص ٢١٣ ٠
(١٥٨) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٥١ ٠
(١٥٩) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٩ ٠
(١٦٠) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٠٩ ٠
(١٦١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ ٠
(١٦٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٦ ٠
(١٦٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٧١ ٠

ويرون كذلك أن تخليد أهل النار فى النـار أصـلح لهم لانهم لو خرجوا منها لعادوا لـما نهوا عنه وصاروا الى شر من الاول(١٦٤) ٠

وتخليد أهل الجنة أصلح لهم ، فلا يقدر الله تعالى أن يميتهم بحيث يبقى وحده كما كان وحده(١٦٥) ٠

ولا يقـدر الله تعالى يوم القيامة أن يزيد فى نعيم أهـل الجنـة أو ينقص منه ، ولا يزيد فى عذاب أهل النار أو أن ينقص منه ٠ كذلك لا يقدر أن يخرج أحـدا من أهل النار عنها أو يدخـل فيها من ليس من أهلهـا(١٦٦) ٠

فقد كان أكثر المعتزلة يقولون بالاصلح ما عدا بشر بن المعتمد ، فانه رفض هذا القول وتحامل على القائلين به الى حد أنه قد أكفرهم(١٦٧) وقد وضع بشر عقيدة أخرى خالف فيها عقيدة الاصلح وقد دعا هـذه العقيـدة التى وضعها باللطف وخلاصة هذه العقيدة التى وضعها بشر ابن المعتمد ، أن عنـد الله تعالى ألطـافا كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لامنوا ايمانا اختياريا ، يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الالطاف ٠

وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه تعالى رعاية الاصلح لهم ، لانـه لا نهايـة لـما يقدر عليه من الصلاح ٠

ولكـن يزيـح علـل العباد ، فيعطيهم العقـل والقدرة ويرشدهم بالدعوة والرسالة (١٦٨) ٠

---

(١٦٤) المصـدر نفسه ، ص ٤٠٥ ٠

(١٦٥) الخياط : الانتصار ، ص ص ١٧ ـ ١٨ ٠

(١٦٦) المصـدر نفسه ، ص ٢٦ ٠
والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤١ ٠
والبغدادى : أصول الدين ، ص ٢٣٠ ٠

(١٦٧) ابن حـزم : الفصـل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣ ٠

(١٦٨) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج١ ، ص ٢٤٦ ٠
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤١ ٠
، الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧١-٧٢ ٠
، ابن حزم : الفصل فى الملـل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣ ٠

غير أن أصحاب الاصلح يعترضون على أصحاب الطف ويقولون عنهم انهم مجورون لله تعالى لانــه اذا كانت عنده هذه الالطاف الكثيرة فماذا لايمنحهما عباده حتى يؤمنوا جميعا (١٦٩) ٠

ويروى الخياط أن المعتزلــة ناظروا بشــرا فى اللطف حتى رجــع عنــه وتــاب قبــل موتــه (١٧٠) ٠

ثــم ان شغف المعتزلة بالفلسفة وتاثرهم الشديد بهــا جعلهم علاوة على ما تقدم ، يعظمون العقل البشرى ويؤمنون بقوته ويثقون بمقدرته على ادراك الاشياء والمفاضلة بيــن الامور ٠

ولقد أدى بهــم ذلك الى وضــع قاعدتهم المشهورة فى المعارف – Knowledge – وهى : « الفكر قبل ورود السمع » (١٧١) ٠

فالمعتزلة جميعا متفقون على أن الانسان العاقل قادر بعقله قبــل ورود الشرع على التمييــز بين حسن الاشــياء وبين قبيحهــا ، قــادر على التفرقة كذلك بين الخير والشر ، قــادر فــوق ذلك على معرفــة الله سبحانه وتعالى ، وان قصر فى تلك المعــرفة استوجب العقوبة على هــذا التقصير ٠

هذا من جهــة ، ومن جهــة أخرى فالمعتزلة مختلفون فى مــدى تقديرهم لمواهب العقل ٠ فالنظام كان يرى أن الانسان العاقل يتوصل الى معرفة الخالق سبحانه وتعالى قبــل ورود الشرع بنظر العقل(١٧٢) a pasteriori أى بعد التفكر والتأمــل ٠

ولقــد كان العلاف يذهب الى أبعــد من النظام فى تقديــر قـــوة العقــل ، اذ قــال العلاف : ان معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعى

---

(١٦٩) ابن حــزم : الفصل فى الملــل والاهواء والنحل ، ج٣ ، ص ٧٧ ٠

(١٧٠) الخياط : الانتصار ، ص ٦٤ – ٦٥ ٠
، ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٩٣ ٠

(١٧١) زهدى حسن جاد الله : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧،ص١٠٧

(١٧٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ، ص ٦٠ – ٦٦ ٠
، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ ٠

الى معرفته سبحانه تتم بضرورة العقل ـ a priori ـ أى لاول وهلـه وبدون حاجة الى رويـة ٠

وقـد قـال فى باقى المعارف الناتجة عن الحواس أو القياس انها كسبيـة (١٧٣) a posteriori ٠

أمـا تمامة فقـد كـان أكثـر من العلاف نفسـه تطرفا ، وذلـك لانـه اعتبـر المعارف كلهـا ضروريـة ٠

ولكنه من جهـة أخرى تساهل مـع الذين لا يقدرون أن يأتـوا بالمعارف ولا يستطيعون أن يعرفوا الله خالقهم بضرورة العقـل ، لانـه تعالى لـم يضطرهم الى ذلك ، فقال : انهـم معذورون (١٧٤) ٠

ولهذا فقـد قـرر ثمامة أن أمثال هؤلاء الناس مسخرون فى الدنيا لغيرهم من العباد العقلاء كالحيوان ، وأن العوام المقلدين من أهـل الديانات الاخرى يصيرون يوم القيامة ترابـا ٠ ذلك بأنهم لايستطيعون أن ياتوا بالمعارف بضرورة العقل لان الله لـم يضطرهم الى معرفته ٠ ومـن لـم يضطر الى المعرفة لـم يكن مأمورا بها ولا منهيا عن الكفر ٠ فهـم كالاطفال والحيوانات الذين لم يفعلوا سيئة ولاحسنة ، فيصيرون مثلهم ترابا ، لان الاخرة دار ثواب أو عقاب ٠

ولكن بمـا أن هؤلاء المقلدين لايستحقون ثوابا أو عقابـا ، كانوا لا حظ لهـم فى الجنـة ولا فى النـار (١٧٥) ٠

هذا وقـد وافق الجاحظ ثمامة على قوله السابق فى المعارف بصفة عامـة ، وكذلك وافق ثمامة فى هذا القول جعفر بـن مبشر ، وجعفـر

---

(١٧٣) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٥٩ ٠
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١١ ٠
(١٧٤) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٧ ٠
، البغدادى : أصـول الدين ، ص ٣٢ ٠
(١٧٥) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٧ ٠
، ابن حزم : الفصل فى الملـل والاهواء والنحل ، ج٤ ، ص ١٤٨ ٠
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٥ ٠

بــن حرب . وقــد زادا على ثمامة وذلك بأن أثبتا التخليد بالعقل . فانهمــا لــم يقولا ان المعارف كلهــا ضرورية قبــل ورود الشرع فحسب، ولا قالا ان مــن قصر فى المعرفة يستحق العقوبة أبــدا فحسب ، بــل لقــد ذهبــا الى أنــه يجب عــلى الانســان أن يعلــم أنــه ان قصــر يستوجب العقوبــة أبــدا (١٧٦) .

فقــد كــان المعتزلة يقسمون الافعال الى أفعال حسنة ، وأفعال غيــر حسنــة أى قبيحة ، ويرون أن الانسان قــادر أن يميز بعقلــه ، قبــل ورود الشرع ، بيــن حسنهــا وقبحها .

امــا بضرورة العقــل كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة حسن الصــدق وقبــح الكــذب .

وامــا بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق وان كان فيــه ضرر وقبح الكذب وان كــان فيــه نفــع ، ما عــدا العبادات فهذه سبيــل ادراكها السمــع لا العقــل (١٧٧) .

أمــا الافعال التى لايقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح بالضرورة أو النظر فهى اما مباحة كما يرى بعضهم أو محظورة أو موقوفة(١٧٨)

ولكن ـ ما الذى دعــا بهــم الى القول بهذا القول ؟ !

يمكننا أن نقول أن الذى دعــا بهــم الى القول بهــذا القــول ، عــدا تقديرهم للعقل ، هــو اعتقادهم أن الافعــال على صفــة نفسيــة مــن الحسن والقبــح ، وأن الشــرع اذا ورد بهــا كــان مخبرا عنهــا لا مثبتــا لهــا ، أى أن الحسن والقبــح وصفــان ذاتيــان للحســن والقبــح (١٧٩) .

---

(١٧٦) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٦-٧٧ .
، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٤ .
(١٧٧) الغزالى : المستصفى من علم الاصول ، القاهرة ، سنة ١٣٢٢هـ ـ ١٩٠٤م ، ج١ ، ص ٥٦ .
(١٧٨) الغزالى : المستصفى من علم الاصول ، ج١ ص ٦٣-٦٥.
(١٧٩) الغزالى : المستصفى من أصول الدين ، ج١ ،ص ٥٧ .
، الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٣٧١ .

فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك الى الابـد وعلى كـل حـال ، والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك الى الابـد وعلى كـل حال ، ويؤخذ مـن هـذا أنـه يوجد حـد فاصـل بين الاعمال الحسنة وبين الاعمـال القبيحـة .

ومادام الامر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينها،

ولكن اذا سلمنا من المعتزلة فى قولهم هذا، فان لنا مآخذ عليهم :

فانهم قـد جعلوا الفعل ثابتا من جهـة الحسن أو القبح ، وفاتهم مـن جهـة ثانية أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت .

فالصدق فى حد ذاته وان كان حسنا فان قائلة ليس دوما مصيبا .

وكذلك الكذب وان كـان فى حـد ذاتـه قبيحا الا أن قائله ليس على الدوام مخطئـا (١٨٠) .

وعلى هذا فـان وأد البنات فعـل قبيـح ، على كـل حـال ، ولكنهم فى الجاهلية كانوا ينسبون فاعلـه الى الاباء والشهامة . ومـن أقـدم مـن قتـل غيره كـان ظالمـا مجرمـا .

ولكن الحكومة التى تقتص من القـاتل لا يدعوها الناس ظالمـة مجـرمة ، بل محقـة عادلة فالعقـل كمـا نرى واحـد ثابت ، ولكن الفاعل متغير ، فهو تارة محسن وأخرى مسيئـا .

وآخرا وليس أخيرا ، فان تعظيم المعتزلة للعقل البشرى وقولهم الذى سبق أن قلنـاه فى المعارف العقلية ، قـد حملهم على البحث فى الاجابة على هذين التساؤلين :

ماهى اذن حقيقة البلوغ ؟ أو بمعنى آخر ــ متى يصبح الطفـل قادرا على المعرفـة ؟

وما حكم مـن لـم تبلغـه دعـوة الاسـلام ؟

فقال أكثرهم ان البلوغ الحقيقى هو كمـال العقل ، وليس البلوغ الجسدى . فالانسان قـد يبلغ قبـل البلوغ الجسدى أو بعـده ، وقـد

---

(١٨٠) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١٠٩ .

لا يبلغ أبـدا . ولذلك فقـد قالـوا ان الطفل يجب أن يعـرف بارئـه بالعقل قبـل ورود الشرع اذا كمل عقله ، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدى ، وان قصـد فى تلك المعرفة كـان كافـرا مستحقا الخلود فى النـار (١٨١) ثـم بعـد ذلك اختلفوا فى الطفل اذا كمـل عقلـه - متى يلزمـه أن يعرف الله تعالى ؟

فقال أبو الهزيل العلاف : انـه يجب عليه أن يأتى بالمعرفة فى الحال الثانية من كمال عقله ومعرفته بنفسه بلا فضل .

وقـد اعـترض عليـه بشر بن المعتمـر فقـال : انـه يجب عـلى الطفل أن يأتى بهـا فى الحـال الثالثة مـن كمـال عقلـه ، وذلك لان الحال الثانية حال فكـر واعتبار (١٨٢) .

وبسبب هـذا القـول فى مهـلة المعـرفة دعى أبو الهـزيل وبشـر وأتباعهما « أصحاب المهلة »(١٨٣) .

أمـا من لـم تبلغه دعوة الاسلام فكان حكـم القائلين بأن المعارف ضرورية فيه أنه ان عرف توحيد ربـه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكـم المسلمين ، وهو معذور فى جهلـه بالنبوة وأحكام الشريعة وان عرف الله تعالى بالضرورة وجحده فهـو محجوج .

وان لـم بالضرورة فـلا تكليف عليه وليس لـه فى الاخـرة ثواب ولا عقاب (١٨٤) .

ولا يخفى أن هـذا القول فى من لـم تبلغـه العقيدة ، ودعـوة الاسلام نتيجـة لازمة لعقيدتهم فى العـدل الالهى ، وذلك أن الله يثيب مـن عرفـه وعمـل صالحا ولو لـم تبلغه الدعوة .

---

(١٨١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج٢ ، ص ٤٨٠ .
، البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٦ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٤ .
، الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٦-٧٧ .
(١٨٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢١١ - ٢٥٨ .
، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٢ .
(١٨٣) الخياط : الانتصار ، ص ٨٥ .
(١٨٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٦٢ .

وفى ملتى واعتقادى أن ما جـاء به المعتزلة من أقوال فى المعرفة ، قـد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة . فمن قال من المعتزلة أن المعارف ضرورية ، فهو قريب من الفلسفة العقلية ، (Rotionalism) التى مـن أعظم رجالها ديكارت وليبنتس واسبينوزا وكانت .

ومن رأى منهم أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية التى كان من أهم دعائها لوك وهيوم وباركلى .

على أنـه يجب الا يفهم من هذا أن الفلسفات الحديثة قد تأثرت بالاعتزال ، لان هذا القول ما يزال يفتقـر الى دليل ، ولا زال هـذا القول أيضـا يقتضى الدرس والتحليل .

ولكننى كلى ايقان أن أهـم ما عنى بـه المعتزلة هو مسالة القدر وأن أهمية هذه المسالة مستمرة من الصفة العملية التى لهـا . لا جرم أن المسائل الاخرى التى كانوا يعالجونها مهمـة أيضـا ، ولكن ينقصها هـذه الصفـة العمليـة .

فان على نوع الاعتقاد فى القدر يتوقف سلوك المرء فى هذا العالـم الآخـر (١٨٥) .

وحقيقة فان نقطة الخلاف الجوهرية بيـن أهـل السنـة وبيـن المعتزلة فى القدر ، هى أن أهـل السنة جميعا السلف منهم والاشاعرة ، فهموا من قـول المعتزلة ان العباد خالقون لافعالهم أن الله يعصى كرها ولذلك فان غيلان الدمشقى حين تناظر مـع ميمون بن مهران ، وقال لـه : أشاء الله أن يعصى ؟ !

أجاب ميمون : أيعصى كرها ؟ (١٨٦) .

وقال أبو الحسن الاشعرى ان العباد بفعلهم ما يكرهه الله ولايريده قـد أغضبوه تعالى وقهروه وذلك لايكون ، لان كـل شىء انمـا يحدث بارادة الله تعالى ومشيئته ، فما شـاء كان وما لـم يشأ لايكون(١٨٧) .

---

(١٨٥) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١١٠ .

(١٨٦) أبو بكر الطرطوشى : سراج المملوك ، القاهرة ، ١٢٨٩هـ ١٨٧٢م ، ص ٣٤٦ .

(١٨٧) الاشعرى : الابانة فى أصول الديانة ، ص ٦١-٦٢ .

حتى ان احدهم رأى فى قول المعتزلة هذا ادعاء الربوبية ، فقـد قــال : ادعى فرعون الربوبية على الكشف وادعى المعتزلة الربوبية على الستر ، قالوا : ما شئنا ما فعلنا (١٨٨) .

والواقع انــه لاينبغى أن يفهم ذلك من قول المعتزلة لانهــم لــم يضمروه أصلا ، فكل ماذهبوا اليه هو أن الله تعالى أقدر على العمل ، أى أقدر عبادة على العمل ، فوهتهم العقل الذى يميزون به تين الحسن وبيــن القبح ويفرقون بين الصواب وبين الخطأ ، فأعطاهم القــدرة التى بهــا يأتون أعمالهم ، وأرسل اليهم الرســل الدين أبانوا المحجــة وأوضحوا السبيل ، وخلى بعــد ذلك بينهم وبين اعمالهم ، فمن عمل صالحــا فلنفسه ومــن أســاء فعليهــا .

فالحرية اذن هبــة من الله تعالى ، ونعمة جــزيلة ، فاذا مارس العباد الحرية التى تفضلت بها عليهم العناية الالهية ، فارتكبوا أعمالا لا ترضى الله تعــالى ، لا يكونون قــد قهــروه تعــالى كما يظن الامام الاشعرى ، وذلك لان الله سبحانه وتعالى قد اذن لهم أن يعملوا كمــا يشاءون وذلك حتى يصبح الثواب والعقاب(١٨٩) .

ولا ريب أن العاصــين انمــا يغضــبون الله تعــالى ، وهــم انمــا يستحقون العقــاب لمخــالفتهم أوامره واتباعهم نواهيه واغضابهم لــه تعــالى بذلك كله . ولكنهم لا يقهرونه ولا يعصونه كرها . وقد وردت فى الكتاب الكريم بعض الآيات ، القائلة ان الانسان لا يقدم على أعماله الا باذن الله تعالى ، ومن هذه الآيات :

قوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة الا باذن الله »(١٩٠) .

وقوله : « وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله »(١٩١) .

وقولــه سبحانه :« ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا

---

(١٨٨) أبو العباس أحمد المقرى : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ، القاهرة ، ١٢٧٩هـ ــ ١٨٦٢م ، ج٣ ، ص ١٥٤ .

(١٨٩) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ١١١ .

(١٩٠) سورة التغابن ، آية ١١ .

(١٩١) سورة يونس : آية ١٠٠ .

فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله » (١٩٢) ٠

ونحن نعلم أن الاذن غير الارادة ، وأن من عمل شيئا باذن غيره لا يكون قد غلبه عليه ٠

ويمكن القول بأن المعتزلة أن يهضموا نظرية الجبر أبدا ، ولهذا فانهم نفوا القدر بشدة ، ورفضوا أن يكون الانسان العاقل مجرد آلة صماء ، لا رأى له ولا حرية ولا اختيار ، وانما تسيرها يد القضاء من وراء ستار ٠

فاثبتوا انهم يحترمون الحرية الفردية ـ حرية الفكر والعمل ـ ويقدرون المواهب العقلية ٠

وقد كان المعتزلة لذلك دعاة حرية الرأى ، والارادة فى الاسلام ٠

هذا ، وانى لاعتقد أن المعتزلة عندما نفوا القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة قد حققوا هدفين معا ، وقد أصابوا غايتين عظيمتين :

١ ـ ان المعتزلة لم ينفوا الظلم عن الله تعالى ، ولم يدافعوا عن العدالة الالهية فحسب ٠

٢ ـ قد دافعوا أيضا عن الحرية الانسانية ، وذلك لانهم اعتبروا الانسان حرا فى أختيار أفعاله ، وهم بذلك القول قد رفعوا من شأن الانسان ، وجعلوه مخلوقا عاقلا مفكرا ، حرا مديرا ، جديرا بتحمل المسئولية ٠ ٠ تلك المسئولية التى عرضها الله تعالى على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الانسان ٠

لقد تحدثنا فيما سبق أن الاصل الثانى من أصول المعتزلة ، وهو العدل ، والعدل عندهم هو ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ٠

وهذا يعنى أن تكون جميع الافعال التى تصدر عن الله تعالى ، والمتعلقة بالانسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة ٠

---

(١٩٢) سورة الملائكة ، آية ٢٩ ٠

فاذا قيل أن الله تعالى عادل وعدل ، فالمراد به أن افعـاله كلهـا حسنة وأنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبح أبدا .

وقد عرفنا أن المعتزلة يقفوا بمفهومهم للعدل عند هذا الحد ، بل فرعوا منه عدة مشاكل ، فقد فهموا العدل والجو ، كما استخلصوهما من الافعـال المشـاهدة فى الكون عند العباد ، وقد صعدوا بهما الى الله تعالى ، فالله حكيم ، والحكيم بين الناس لا يفعل فعلا الا واستهدف به خيرا لنفسه أو لغيره ، وتعالى الله أن يبتغى خيرا لنفسه ، من الناس بفعله لهم . فهو سبحانه يريد بفعله للناس ما فيه خيرهم وصلاحهم .

ولذلك فقد رتب المعتزلة على قولهم هـذا نظـريتهم فى الصـلاح والاصلح ، بمعنى أن الله تعالى لمـا كانت أفعاله وأعماله كلها معللة ، فيقصد بها صـلاح العباد .

وقد رتب المعتزلة على هذا القول أيضا القول بأن الله تعالى لم يفعل الشر ولم يروه ولم يأمر به .

ولكن المعتزلة عندما واجهتهم بعض المشـكلات فى الحياة ، وهى الشرور التى فى الحياة ، من شرور ميتافيزيقية كاليتم والترمل ، وشرور طبيعية (فيزيقية) كالامراض والعاهات ، قالوا : بأن هذه الشرور هى من عند الله تعالى ، لا على أنها شر ولكن على أنها نوع من الابتـلاء والفتنـــة .

وهذا التفسير يختلف عن تفسير الفلاسفة مثل الفيلسوف ابن سينا من فلاسفة الاسـلام ، ويختلف كذلك عن تفســير ليبينتز من الفلاسـفة المحـــدثين .

فقد رأيا أن الشر قد وجد بلزوم الشر الجزئى من أجل خير كلى ، كالنار لها منافع لا غنى عنها . وان كانت تحرق ، لانه يمكن الرد بانه كان يمكن ايصال المنافع الى الانسان دون شرور ، أما فى رأى المعـتزلة فان ذلك يتنافى مع كون الدنيا دار تكليف من جهة ، ولانه يؤدى الى أن يصبح الانسان مجبرا من جهة أخرى . ولذلك فقد قال المعتزلة باللطف الالهى . والمقصود باللطف كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية ، ولما كان الله عادلا فى حكمه ، رءوفا بخلقه ، نظارا لعباده ، لا يرضى لعباده الكفر ولايريد ظلما للعاملين ،فهو سبحانه لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه اذا فعله بهم أتوا بالطاعة وأتوا بالصلاح .

وقد رتبوا على قولهم هذا نظريتهم فى الحسن والقبح ، أو الخير والشر ، فالافعال هى حسنة أو قبيحة بذاتها وعلى العقل اكتشاف ما فيها من حسن وما فيها من قبح . فيامر بالحسن وينهى عن القبيح .

وهذا الرأى يخالف أهل السنة لانهم كانوا يرون بانه لا حسن ولا قبيح بذاته ، بل الحسن هو كذلك لان الله تعالى أمر به ، والقبيح هو كذلك لان الله تعالى نهى عنه .

وبعد أن اثبت المعتزلة أن الافعال الحسنة والافعال القبيحة هى كذلك بذاتها ، ولكى تكتمل نظريتهم فى الحسن والقبح ، فقد قالوا بحرية الارادة الانسانية .

فالانسان حر فى أن يختار الفعل الحسن أو الفعل القبيح .

ومن ثم فهو مسئول عن اختياره هذا ، وبالتالى يثاب على أفعاله الخيرة ، ويعاقب على أفعاله الشريرة .

واذا كان المعتزلة باثباتهم للعدل الالهى قد اثبتوا مسئولية الانسان عن افعاله المباشرة ، فقد اثبتوا كذلك مسئوليته عن افعاله المتولدة عن افعـــاله .

وفى ذلك يقول الايجى فى المواقف : اعلم أن المعتزلة لما أسندوا افعال العباد اليهم ، وراوا فيها ترتيبا ، قالوا بالتولد(١٩٣) .

وهذا بدون شك دفاعا عن الحرية الانسـانية ، فالانسـان ـ فى نظـرهم ـ حر فى أن يختار فعله بنفسه ، ما دام الله سبحانه وتعالى قد خلقه عاقلا مفكرا ، فما دام يوجد فى الانسان عقل يفكر به ، فهو يختار افعاله بنفسه ، وفى الوقت نفسه فهو مسئول عن هذه الافعال مسئولية تامة ، أما الله تعالى يحاسب عليها يوم القيامة ان خيرا فخير ، وان شرا فشر .

٣ ـ الوعـد والوعيـد :

الوعد والوعيد عند المعتزلة متفرع من أصل العدل ، وذلك لان العدالة تقتضى أن الله تعالى يثبت الاخيار ، ويعاقب الاشرار .

---

(١٩٣) ص ٣١٦ .

اذن فالوعد هو عبارة عن كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير ، أو دفع ضرر عنه فى المستقبل .

أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن بتضمن ايصال ضرر عنه ـ أى عن الغير ـ أو تفويت نفع عنه فى المستقبل .

وفى الاصطلاح أن الوعد والوعيد ، هو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب . وأنه تعالى يفعل ما وعد به ، أو توعد عليه لا محالة .

فقد قال المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى صادق فى وعده ووعيده ـ يوم القيامة ـ لا مبدل لكلماته سبحانه ، فلا يغفر الكبائر الا بعد التوبة(١٩٤) .

فاذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وثواب استحق الثواب ، ولكن اذا خرج من الدنيا من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلد فى النار ، وكان عذابه فيها أخف من عذاب الكفار(١٩٥) .

ولذلك فقد أنكر المعتزلة الشفاعة يوم القيامة ، وهم بانكارهم هذه الشفاعة قد تجاهلوا الآيات القرآنية التى تقول بها ، وتمسكوا فقط بالآيات التى تنفيها(١٩٦) .

فقد وردت فى القرآن الكريم آيات عديدة تثبت الشفاعة ، وهى الآيات التى يتمسك بها أهل السنة ومن هذه الآيات :

قوله تعالى : « و لاتنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له »(١٩٧) .

---

(١٩٤) ابن حزم : الفصل فى الملل الاهواء والنحل ، ج ٢ ، ص ٨٩ .
والمسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، باريس ، تسعة أجزاء من سنة ٨٦١ م ـ ١٨٧٦ م ، ج ٦ ، ص ٥٥ .
(١٩٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٢ .
(١٩٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ٥٣ .
(١٩٧) سورة سبأ ، آية ٢٢ .

وقوله : « **يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من أذن له الرحمن ورضى له قولا** »(١٩٨) ٠

وكذلك فقد وردت فى القرآن الكريم آيات تنفى هذه الشفاعة :

مثل قوله تعالى : « **من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة** »(١٩٩) ٠

وقوله سبحانه : « **واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ، ولا يقبل منها شفاعة** »(٢٠٠) ٠

وهذه الآيات لاتى تنفى الشفاعة هى التى يستند اليها المعتزلة فى انكارهم الشفاعة كما سبق أو أوضحنا ٠

وذلك لان الشفاعة ـ عندهم ـ تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد ، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله تعالى ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ، ومن العذاب بقدر عملها السيىء ٠

هذا ويمكن أن نلخص نظرة المعتزلة الى اليوم الآخر : على أنه استحقاق وأعواض ٠

أما الاستحقاق ، فان الانسان يستحق على طاعته الثواب ، ويستحق على معصيته العقاب ٠ ولا يجوز العفو عن المعاصى ـ الا الصغائر ـ ان لم تقترن بالتوبة الخالصة ، وذلك لان فى جواز ذلك اغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالا منه على عفو الله سبحانه وتعالى ٠

فالعقاب ضرورى لانه زاجر وناه عن ارتكاب القبائح ، كما أن فى العفو تسوية بين المطيع والعاصى ، وذلك ما لا يتفق مع العدل ٠

وقد أشار القرآن الكريم الى استحقاق بعض الكبائر خلود العذاب مثل القتل العمد والاصرار على الربا فى قوله تعالى : « **ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها** »(٢٠١) ٠

---

(١٩٨) سورة طه ، آية ١٠٨ ٠
(١٩٩) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ ٠
(٢٠٠) سورة البقرة ، آية ٤٥ ٠
(٢٠١) سورة النساء ، آية ٩٣ ٠

وقوله : « واحل الله البيع ، وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النــار هم فيها خالدون »(٢٠٢) .

وبالاضافة الى ذلك فان المعتزلة يشترطون فى التوبة رد المظالم والحقوق المغتصبة الى أهلها ، وأن لايعاود التائب الذنب ، وأن يستديم النــدم على ما فعــل .

وأن لا تكون توبته توبة مؤقتة أو مفصلة ، بل يجب أن تعم التوبة جميع الاوقات وجميع الذنوب . كما أنه لا تنفع توبة تائب بعد العجز عن اتيان المعصية أو قبل الموت .

واذا كان المعتزلة ينظرون الى اليوم الآخر على أنه استحقــاقا للمكلفين ، فهو من الاطفال والبهائم أعواض .

فالمصائب والآلام التى تلحق الاطفال والبهائم لا بد لهم من العوض عليها . ولذا فان الله تعالى يكمــل عقولهم ويلحقهم بالصــالحين فى الجنات ، يستوى فى ذلك من كان ابنا لمؤمن أو ابنا لكافر ، وذلك لان كل مولود يولد على الفطرة ، بالاضافة الى أنهم لم يصــلوا الى سن التكليف حتى يحاسبوا .

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظــرة المعــتزلة الى اليوم الآخــر يحكمها عدل الله تعــالى ، فانه ان اختلفت الموازين فى الدنيا ، حيث الشرور ، والآثام والمحــن ، فان هــذه الموازين يجب أن تستقيم يوم القيامة للمكلفين وغير المكلفين ، وذلك وفقا لمبدأى الاستحقاق والاعواض

يقول الله تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، وان كان مثقال حبــة من خردل ، أتينــا بها وكفى بنــا حاسبين »(٢٠٣) . وتتسع النظرة الاخلاقية لمفهوم العدل الالهى فلا تتعلق بالآخرة فحسب ، وانما تتسع لتشمل بدء وجود الانســان على الارض ، وقد أشــارت الكتب السماوية الى هبوط آدم وأن هذا الهبوط أعقب خطيئته ، وأن المعتزلة يعارضون النظرة المسيحية فليس معصية آدم علة الشرور على الأرض وأن مافعله الله تعالى بآدم ليس الا تنبيها له

---

(٢٠٢) سورة البقرة ، آية ٢٧٥ .
(٢٠٣) سورة الانبياء ، آية ٤٧ .

لما كان لا يصح أن يصدر عن نبى ، وقد تاب الله على آدم وقبلت توبته ، فبدء الانسان على الارض ليس شرا ولا بداية الشر ، ولكن الله أراد أن يثيب الانسان على العمل بعد المشقة وذلك أفضل وأولى(٢٠٤) .

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين :

لقد بدأ المعتزلة قولهم فى المنزلة بين المنزلتين على شكل بسيط محدود . فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل أنه فاسق .

فقد جعل المعتزلة من الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتىالايمان والكفر ، واعتبروه وسطا بينهما .

وعلى هذا الاساس فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر ، لا يرتفع الى مرتبة الايمان وفى ذات الوقت فهو لا يهوى الى حضيض الكفر .

وقد ترتب هذا الاصل على أصل العدل وأصل الوعد والوعيد ، لان الحديث فيه قد دار حول مرتكب الكبيرة ، والمعتزلة قالوا : انه فى منزلة وسط بين المؤمنين وبين الكفار وسموه فاسقا .

ويعد هذا الاصل كما سبق أن أشرنا نقطة الخلاف الجوهرية فى نشأة فرقة المعتزلة ونقطة البدء التاريخية فى نشأة هذه الفرقة .

فهو ليس بالمؤمن لانه بعمله هذا قد انتفت عنه صفة الايمان ، وهو كذلك ليس بالكافر ، لانه باعتقاده فى الوحدانية وغيرها من أصول العقيدة انتفت عنه صفة الكفر . ولذلك فهو فاسق .

وهو ان تاب توبة صادقة عما ارتكب من كبيرة قبل موته قد يغفر الله له ويدخله الجنة ، ولكنه ان لم يتب توبة صادقة قبل موته ، ومات فهو مخلد فى النار(٢٠٥) .

---

(٢٠٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ج ١٣ ، ص ٤٠٨ .
و د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ص ١٣١ ــ ١٣٢
(٢٠٥) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ،

ومما لاريب فيه أن المعتزلة أخذوا فكرة المنزلة بين المنزلتين ، فى أول الامر من مصادر اسلامية . فقد وردت فى القرآن الكريم آيات تشير الى « الطريق الوسط » مثل قوله تعالى : **« وكذلك جعلناكم أمه وسطا لتكونوا شهداء على الناس »**(٢٠٦) .

وقوله سبحانه : **« ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا »**(٢٠٧) .

وقوله سبحانه : **« ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واتبع بين ذلك سبيلا »**(٢٠٨) .

وكذلك بنجد أن هناك أحاديث شريفة عن الرسول (ﷺ) توصى بالتوسط فى الامور. فقد قال ﷺ : «خير الامور أوسطها»(٢٠٩)

وحدث الشعبى عن جابر بن عبد الله قال : كنا عند النبى صلوات الله وسلامه عليه فخط خطا وسط خطين عن يمينه وخط عن يساره ، ثم وضع يده فى الخط الاوسط فقال هذا سبيل الله ، وتلا الآية الكريمة: **« وإن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله »**(٢١٠) .

فيكون الطريق الوسط هو الصراط المستقيم الذى أمر الله عباده باتباعه فى هذه الآية ـ والذى ورد ذكره كثيرا فى القرآن الكريم كما فى قوله سبحانه : **« أهدنا الصراط المستقيم »**(٢١١) .

وعن على بن أبى طالب أنه قال : « كن فى الدنيا وسطا »(٢١٢)

---

(٢٠٦) سورة البقرة ، آية ١٣٧ .
(٢٠٧) سورة الاسراء ، آية ١١٠ .
(٢٠٨) سورة الاسراء ، آية ١١٠ .
(٢٠٩) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ١٧٢ .
(٢١٠) سورة الانعام : آية ١٥٤ .
وسنن ابن ماجة ، ج ١ ، ص ٥ .
(٢١١) سورة الفاتحة ، آية ٥ .
(٢١٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة سنة ١٩٢٦ م ، ج١ ، ص ١٧٧ .

وقال : « خير هذه الامة النمط الاوسط يرجع اليهم الغالى ويلحق بهم التــالى »(٢١٣) .

هذا وقد كان الحسن البصرى يقول بالمنزلة بين المنزلتين ، يروون أن اعرابيا جاءه فقال : علمنى دينا وسطا ، لا ذاهبا شطوطا ، ولا هابطــا هبــوطا ، فقــال الحســن : « لئن قلت ذاك ان خــير الامــور أوسطهــا »(٢١٤) .

وهذه الرواية الاخيرة على جانب كبير من الخطورة ، وذلك لانها تشير بوضوح الى العلاقة بين الاعتزال وبين الحسن البصرى ، وتدل من جهة أخرى على أن المعتزلة كانوا يوافقون الحسن البصرى فى مسائل أخرى غير نفى القدر . اذن فلا يبعد أن يكون المعتزلة أخذوا هذا المبدأ عن الحسن البصرى ، وان كان الحسن البصرى قد عارضهم فى تطبيــق هذا المبدأ على مرتكب الكبيرة .

ومما لا شك فيه كذلك ، أن المعتزلة حين بدأوا فى دراسة الفلسفة ، قد اطلعوا على أقوال الفلاسفة اليونان فى المنزلة بين المنزلتين ، أو ما يدعونه « الوسط الذهبى » .

وقد كانت للفلاسفة اليونان ، وبصفة خاصة أرسطو آراء ســديدة فنحن نعــلم أن الفيلسوف اليونانى أرســطو قــد بنى عليهــا فلسفته الاخلاقية ، تلك الفلسفة التى اقتبسها منه مسكويه وضمنه كتابه المسمى « تهذيب الاخلاق » .

وأفــلاطون الذى أبان فى احــدى محاوراته أن الشىء اذا لم يكن حسنا فليس من الضرورى أن يكون قبيحا ، وبالعكس أى أن هنــاك منزلة أخرى بين منزلتى الحسن والقبيح ، كالروح التى تتوسط بين الله تعالى وبين الناس ، وتنتقل بين العالم العلوى وبين العالم السفلى ، وكالحب الذى يحتل ما بين الحسن وبين القبيح ، ويتوسط كذلك بين الحكمة وبين الجهل ، ويأتى بين الخلود وبين الفناء .

---

(٢١٣) ابن عبد ربه الاندلسى : العقــد الفريد ، القاهــرة سنة ١٢٩٣ هجرية ـ ١٨٧٦ م ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

(٢١٤) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ـ ١٩٢٦ م، ج ١ ، ص ١٧٧ .

فالحب اذن مرتبة وسط يرتفع عن القبح والجهل والفناء ، ويصبو الى الحسن ، ويطلب الحكمة ، ويطمع فى الخلود(٢١٥) ·

وجدير بالذكر هنا أن المعتزلة حين وقفوا على ما ذكرته المصادر الاسلامية ، وحين وقفوا فى ما ورد فى كتب الفلسفة اليونانية ، وقفـوا بين القولين فأمكنهم ذلك من التوسـع فى فكرة المنزلة بين المنزلتين ، حتى جعلوا منها مبدأ عقليا اخلاقيا ، وخطة فلسفية مثلى ، هى خطة الاعتدال فى الامور ، والتوسط بين المتطرفين ، والتوفيق بين المتناقضين وقد آمنوا بصحة هذه الخطة وساروا فى حياتهم على هديها ، فتركت فى تعاليمهم وآرائهم أثرا كبيرا(٢١٦) ·

هذه هى خلاصة أقوال المعتزلة فى هذا الاصل الرابع من أصولهم وهو المنزلة بين المنزلتين ·

٥ ـ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يرى المعتزلة أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على سائر المؤمنين ، كل قدر استطاعته بالسيف فما دونه ·

فان قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد ، فلا فـرق بين الجهـاد فى الحرب وبين مقاومة الكافرين(٢١٧) ·

وهذا المبدأ هو الذى جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسون عليهم ، لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكرا ·

وقد وردت آيات كثيرة فى القرآن الكريم تحض على ذلك ، كقوله تعالى : **« يا بنى اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر »(٢١٨) ·**

---

(٢١٥) Plato : Five Diologues, Symposium, Every mass library, London, 1942, pp. : 54 — 67.

(٢١٦) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ٥٦ ·

(٢١٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٧٨ ·
والمسعودى : مروج الذهب ، ج ٦ ، ص ٢٣ ·

(٢١٨) سورة لقمان آية ١٧ ·

وقوله تعالى : « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »(٢١٩) ٠**

وقوله : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله »(٢٢٠) ٠

وقد جاء فى الحديث الشريف أقوال كذلك تقترب من هذه الآيات التى سردناها ٠ مثل قول الرسول (عليه الصلاة والسلام) : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان »(٢٢١) ٠

وقوله (ﷺ) : « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم »(٢٢٢) ٠

ولذلك فان واصل بن عطاء حين تبين الحاد بشار بن برد قال : « أما لهذا الملحد الاعمى المشنف المكتنى بأبى معاذ من يقتله ؟ »

أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت اليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ويقتله فى جوف منزله ، وفى يوم فعله »(٢٢٣)

ولم يسكت عنه واصل بن عطاء حتى نفاه من البصرة ، فذهب بشار الى حران وبقى فيها الى أن توفى واصل بن عطاء ، فعاد الى البصرة (٢٢٤) ٠

هذا ولقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبى العوجاء الذى كان يتهم بالزندقة والالحاد وافساد أخلاق الشباب نفس موقف واصل من بشار بن برد ، فيروى لنا أيضا أبو الفرج الاصفهانى ، أن

---

(٢١٩) سورة آل عمران ، آية ١٠٤ ٠

(٢٢٠) سورة الحجرات ، آية ٩ ٠

(٢٢١) صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٢٢ – ٢٥ ٠

(٢٢٢) الحافظ بن حجر العسقلانى : الجامع الصغير بشرح العزيزى ، القاهرة ، سنة ١٣١٢ هـ – ١٨٩٤ م ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ ٠

(٢٢٣) الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٣١ ٠

(٢٢٤) أبو الفرج الاصفهانى : الاغانى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ – ١٩٠٥ م ، ج ٣ ، ص ٢٤ ٠

عمرو بن عبيد ، قال له : « بلغنى أنك تخلو بالحدث من احداثنا ، فتفسده وتستذله ، وتدخله فى دينك ، فان خرجت من مصرنا والا قمت فيك مقاما آتى فيه على نفسك »(٢٢٥) .

وعلى هذا يمكن القول بأن المعتزلة قد طبقوا مبدأهم هـذا على أنفسهم فحاربوا الزندقة ، وذلك مع معاصريهم ، مثل ما فعله واصـل ابن عطاء مع بشار بن برد ، ومثل ما فعله عمرو بن عبيد مع عبدالكريم ابن أبى العوجاء كما مر بنا .

وحقيقة أن هـذا العنف فى أمرهم بالمعـروف ونهيهم عن المنكـر الذين طبقوه مع معاصريهم ، كان سببا فى نكبتهم ، ودفع المعـتزلة ثمنه غاليـا .

وبعد كل هـذا يمكن القول بأن الاصول الخمسـة التى قال بهـا المعتزلة تتضمن عدة نظريات متعلقة بموضوعات مختلفة ، ولكن على الرغم من هذا ، فهناك اتساق فى تفكير المعتزلة فيها جميعا .

فقد أضاف المعتزلة بعـدا أخلاقيا لمعظم المسائل التى قالوا بها ، وذلك مثل قولهم باللطف الالهى ، وقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى ، وحرية الارادة الانسانية ، وكذا المنزلة بين المنزلتين ، وكذا الاسـتحقاق والاعواض ، فى كل هـذا نجـدهم قد ربطـوا بين الدين والاخـلاق ، وبذا يمكن القول بأن المعتزلة قد فسروا معظم أصولهم على أساس الاخلاق وربطوا الدين بالاخلاق .

وقـد استعان المعتزلة فى تعميق هـذه الاصول بالبعـد الفلسفى اليونانى ، خلافا للبعد الدينى الاسلامى الذى استعانوا به فى تعميق هـذه الاصول التى قالوا بهـا .

فقد أمدتهم الفلسفة اليونانية بأفكار جديدة كثيرة ومواد للبحث ، فدب الخلاف بينهم ، وتشعبت آراؤهم ، وتعددت وجهات نظـرهم ، واشتد بينهم الحوار والجدل ، فانقسموا بذلك الى اثنين وعشرين فرقة لكـل واحدة منها آراؤها وأفكارها الخاصة وتتبع كل فرقة منهم أحـد رءوس الاعتزال البارزين وتنسب اليهم .

وبعد كل هذا يمكن القول أيضا بأن هـذه الاصول الخمسة التى أجمع عليهـا المعتزلة ، تمثـل جانبا من الجوانب الميتافيزيقية عنـد المعـتزلة .

---

(٢٢٥) المصـدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

الفصـل الثـانى

الله وصـفاته عنـد المعـتزلة

(أ) اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة ٠

(ب) صفات الله تعالى عند المعتزلة ٠

الله وصفاته عند المعتزلة

(أ) اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة :

لقد عنى المعتزلة بالبرهنة على وجود الله تعالى أكبر عناية . ولذلك فقد اتخذوا من قضية حدوث العالم أصلا لتدليلهم هذا . فقد كان المعتزلة يقررون أن العالم حادث ، له بداية وله نهاية ، وكل حادث لا بد له من محدث أحدثه وأبدعه(١) .

واذا كان الفيلسوف اليونانى أرسطو يقول بمادة قديمة ، فالقول بنظرية الجوهر الفرد تقال للرد على قول أرسطو هذا ، وهذا القول لارسطو يتلخص فى أن العالم مكون من جزئيات لا وجود لها ولا بقاء الا بالعناية الالهية(٢) .

ففى العالم أضداد من حر وبرد ، وقد تجتمع فى مكان واحد على غير طبيعتها ، وذلك لان كل قوة ظاهرة قد جمعتها ، هى قدرة الله سبحانه وتعالى(٣) .

وجدير بالذكر ان المعتزلة قد عالجوا فكرة الالوهية ، وهذه الفكرة فى مشكلة الصفات ، والتى أثارها من قبل الجعد بن درهم ،

والجهم بن صفوان . وقد غذوها بغذاء كان ممدا للمتكلمين الذين جاءوا بعدهم ، وأساس فكرة الالوهية عندهم ، التنزيه ، والتوحيد

فالمعتزلة هنا ينزهون الله سبحانه وتعالى عن المادة ، وأعراض هذه المادة . فالله تعالى ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض، ولا جزء ولا كل ، ولا يحده زمان أو مكان ، ولا والد ولا ولد ، لاتدركه

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ٥ ــ ٥٣ .

(٢) Madkour, la placet d'al — Farabi, p. 49 57.

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٤٦ .

الابصار ولا يسمع بالاسماع ، ولا يشبه المخـلوقات بحال ، ولعى هذا الاساس لا يمكن أن نرى الله سبحانه وتعالى بالابصار(٤) ٠

وقد كان لتدليل المعتزلة هذا على وجود الله ، وذلك باستنادهم الى القول بحدوث العالم أثر عند فلاسفة الاسلام الذين أتوا بعـدهم ، وبعد قولهم بهذا الرأى ، كالكندى ٠

فالكندى كأول فيلسوف اسلامى قد ربط بين القول بحدوث العالم، وبين القول بوجود الله ، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى الى التسليم بوجود الله ، والتسليم بوجود علة خالقة للكون ، يؤدى الى التسليم بحدوث العـالم(٥) ٠

ويذهب الكندى الى التمييز بين نوعين من الفاعل ، وبين نوعين من الفعل ٠ فهناك فاعلا على الحقيقة ، فعله ايجاد الاشياء بعـد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك، وهو فاعل واحد ، هو الله تعالى أما فعله فهو الابداع(٦) ٠

والله تعالى هو الانية الحق ، وهو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ، وهو سبحانه وتعالى العـلة الممسكة بالعالم ، والحافظة عليـه وجوده ، ولو لم يكن ذلك لتلاشى ، والدليل على ذلك قوله سبحـانه وتعالى : **« ان الله هو المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من امساكه الا باد واندثر »(٧) ٠**

وقد ساق الكندى للتـدليل على وجود الله تعالى عـدة أدلة ، فالدليل الاول من هذه الادلة يعتمد أساسا على حدوث العالم ٠

---

(٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٥٥ ــ ٢١٦ ٠

(٥) دى‌بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٣ (الترجمـة العربية) للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ٠

(٦) الكندى : رسالته فى الفاعل الحق الاول التام ، والفاعـل الناقص الذي هو بالمجاز ، ص ١٨٢ ٠

M.M. Sharif : Hisory of Muslim philosophy p. 429.

(٧) سورة فاطر ، آية ٤١ ٠

فهو يقول انه اذا كان العالم حادثا ، فلا بد أن يكون هناك محدث له ، وهذا المحدث هو الله تعالى . فهذا الدليل ، ان شئت قلت يعتمد أساسا على التضايف بين لفظتى المحدث والمحدث .

في ذلك يقول الكندى : « وليس ممكنا أن يكون جرم بلا حدة ، فانية الجرم ليست لا نهاية لها ، وانية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم اذن محدث اضطرارا ، والمحدث محدث المحدث .

اذن المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل محدث اضطرارا عن ليس »(٨) .

اما دليل الكندى الثانى لاثبات وجود الله فهو الذى يمكن أن نسميه دليل الوحدة والكثرة ، فقد لاحظ الكندى أن العالم جميعه تسوده الكثرة ، ولما كانت هذه الاشياء زائلة أى عارضت في هذا العالم ، بمعنى أنها ليست جوهرية وليست ذاتية له ، فلا بد أن نرجعها الى علة خارجة عن العالم ، هى الذات الالهية الواحدة غير المتكثرة(٩) .

وأما الدليل الثالث ، فهو المقارنة بين عمل النفس في الجسم ، وعمل الله بالنسبة للكون ، فاذا كان النظام الذى نجده في الجسم الانسانى يدل على وجود قوة خفية هى التى تسير الجسم ، وهذه القوة الخفية هى النفس ، فان النظام والتدبير الذى نجده في الكون يدل على وجود مدبر له ومنظم له وهو الله تعالى (١٠) .

---

(٨) الكندى : رسالته في وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٧ .

وقد أورد هذا الدليل للكندى الدكتور محمد عاطف العراقى في كتابه مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٦٢ . وكذلك الدكتور ابراهيم بيومى مدكور في الفلسفه الاسلامية ــ منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى ، ص ٧٩ .

(٩) المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .

(١٠) الكندى : رسالته في حدود الاشياء ورسومها ، ص ١٧٤ .

، د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة ، دار المعارف ، ص ٦٢ .

اذن فوجود التدبير والتنظيم يعد دليلا ودليلا واضحا على وجود منظم له ، كما أن أفعال البدن تدل على وجود نفس له تدبره وتنظمه، وهذا المنظم والمدبر هو الله تعالى .

وأما الدليل الرابع عند الكندى لاثبات وجود الله تعالى ، فهو دليل الغائية والعناية الالهية .

فالكندى هنا يقرر وجود الغائية والعناية ، ويصعد منها الى اثبات وجود الله تعالى . فهو يرى أن ما يشاهده الانسان بحواسه من الظواهر الكونية أوضح دليل على وجود المدبر الاول ، وعلى أنه سبحانه وتعالى العلة الاولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل الحق الاول ، لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية، وأنه هو الذى رتب كل ما فى الكون بعضه عللا لبعض ، وأنه هو الذى خلق كل شىء من العدم(١١) . وهو بهذا القول قد بين لنا تلك الغائية التى توجد فى الكون الارضى ، ولكنه خلافا لذلك يحاول أن يربط بين الظواهر الكونية الارضية والظواهر الجوية العلوية ، ويحاول أن يبين كيف أن الظواهر الارضية تستند الى الظواهر العلوية وكل هذا يتم من جانب المولى عز وجل .

ويستطرد الكندى . حديثه عن النظام فى هذا العالم وعن عناية الله تعالى بالعالم فيقول : « ان البارى عز وجل قد صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض (١٢) .

أقول أن الكندى يرى أن العالم حادث ومركب ، وهو لهذا فى حاجة الى محدث يحدثه والى مركب يركبه ، والواحد الحق هو الاول المبدع الممسك لكل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من امساكه وقوته الا غار ودثر .

وهذا الكلام من جانب الكندى ان دل على شىء ، فانما يدل على عمق تأثره بالمعتزله فى تدليله على وجود الله تعالى .

---

(١١) الكندى : رسالته فى الابانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢١٥ ، ص ٢٢٩ .
(١٢) الكندى : رسالته فى حدود الاشياء ورسومها ، ص ١٧٥ .

ب ـ صفات الله تعالى عنـد المعتزلة :

سنقوم هنـا بعـرض الصفات الالهيـة كما صـورها اكبر رجالات المعتزلة ، وسوف نعرض لهـده الصفات عنـد كل من : أبـو الهزيل العلاف ، النظام ، معمر بـن عباد السلمى ، وعند أبو هاشم الحيائى وسوف نرى انهم يكادوا يتفقون بوجه أو بآخـــر فى أهم هذه الصفات الالهيـة ٠

١ ـ ابـو الهزيـل العلاف (١٣) :

وكان يرى أن الله تعالى ليس بجسم ، ولا بذى هيئة أو صورة، وكان يرى أن الله عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو ، حى بحياة هى هو (١٤) ٠

ونجده يعمم ذلك فى الصفات الاخرى ، فـلا فـرق عنـده بيـن الصفـة والذات ٠ وفى هذا ما يذكرنا بما قاله أرسطو ، من أن المحرك الاول عقـل وعاقل فى آن واحـد (١٥) ٠

٢ ـ النظـام (١٦) :

يعـد النظام ابن أخت العلاف وتلميذه ، اخـذ عنـه ، ثـم بعد ذلك استقل بمذهبه عنـه ، وقـد كان يشبه العلاف فى سعـة الاطلاع، وفصاحة اللسان ، وقـوة الحجـة ٠ واستطاع النظام بفرط ذكائـه ، وصفـاء ذهنه أن يلـم بالمذاهب والاراء التى كانت تردد حوله ، وان

---

(١٣) أبو الهزيل العلاف (٢٢٨ = ٨٤٩) هـو مؤسس هـذه المدرسة ، وعلى يديـه نشـأ عـدد كبيـر من هذه المدرسة ، وهو يعد أول من تعمق تحليل فكرة الالوهية ، وصياغتها صياغة فلسفية مـــن المسلميـن ٠

(١٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ، ص ١٦٥ ٠

(١٥) المصدر السابق ، حـ٢ ، ص ٤٨٣ ٠

(١٦) كان فيلسوف المعتزلة الاول ، وقـد كان النظام أعمقهم ، تفكيرا ، وأكثرهم استقلالا فى الرأى ، وأعظمهم أصالة ، ولـد بالبصرة (٢٣١ ـ ٨٤٥) ونشـأ بهـا ، ثـم بعـد ذلك طـوف فى حواضر الاسلام الثقافية ، وأقـام أخيرا فى بغـداد ٠

يحلل هذه الاراء ويناقشها . فقد سلك النظام في كل الاقوال التى عرضت عليه مسلك الشك ليصل الى اليقين . واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة (١٧) وقد رفض كذلك الخرافات والاساطير ، ولم يتقبل أحاديث الجن والشياطين (١٨) .

ولذلك نجد للنظام آراء فى الفلسفة الطبيعية فيها كثير من العمق والاصالة ، والدقة ، وله آراء فى الجانب الالهى أى فى الميتافيزيقا لا تقل عن آرائه فى الفلسفة الطبيعية من الدقة والاصالة . وقد قال النظام بالخلق المستمر قبل ديكارت بعدة قرون (١٩) .

فقد كان فيما يتعلق بالصفات الالهية يرى رأى زملائه من المعتزلة فى تنزيه الله تعالى وتوحيده ، ويحاول من ناحية أخرى أن يحل مشكلة الصفات على نحو خاص به ، ذهب الى أمد مدلولها سلبى دائما ، فمعنى أن الله عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى أنه سبحانه وتعالى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، وهكذا الشأن بالنسبة لبقية الصفات الاخرى التى نطلقها على الله سبحانه وتعالى (٢٠) .

وأن اختلاف الصفات راجع الى اختلاف أضدادها المنفية عن الله تعالى ، وليس فى هذا الاختلاف ما يؤدى الى تعدد مطلقا .
فليست الصفة عين الذات كما قال العلاف ، بل هى اثبات لها وسلب نقص عنها .

وتطبيقا لمبدأ الصلاح والاصلح يزعم أن الله لا يريد الظلم ولا يفعله ، بل لا يقدر عليه ، وذلك لان من يوصف بالقدرة على العدل ينتفى عنه القدرة على الظلم ، والظلم لايصدر الا عن قبح ونقص (٢١) .

---

(١٧) الجاحظ : كتاب الحيوان ، القاهرة ١٩١٧ ، حـ٥، ص٦١ . حـ٦ ، ص ١١١ .
(١٨) المصدر السابق ، حـ٣ ، ص ١٣٩ .
(١٩) عبد الهادى أبو ريدة : النظام وآراؤه الكلامية والفلسفة، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١١٢ ــ ١٦١ .
(٢٠) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ، ص ١٦٦ ــ ١٦٧، حـ٢ ، ص ٤٨٧ .
(٢١) الخياط : الانتصار ، من ص ١٧ ــ ص ٣٣ .

وهو بقوله هذا يسير في اتجاه العلاف ، ولكنه يزيد عليه ، ولكن فكرته هذه كانت السبب في رميه بالكفر بعد ذلك .

وهنا نقول ان النظام اذا كان قد استطاع أن يصون فكرة العدل الالهى ، فقد فاته هنا أن يصون قدرته سبحانه وتعالى وارادته وذلك لان الارادة الالهية عنده ضربا من : ارادة لافعال الله سبحانه وتعالى بمعنى خلقها وتكوينها وانشاءها ، وارادة لافعال العباد أى بمعنى الامر بها أو النهى عنها (٢٢) .

٣ ـ معمر بن عباد السلمى (٢٣) :

لقد نفى معمر بن عباد السلمى الصفات ، وأمعن في ذلك امعانا كبيرا ، وأحل محل الصفات لفظا آخر هو (المعانى) وهذه المعانى لاتزيد على كونها مجرد أمور اعتبارية ، فهى عنده ـ أبعد عن فكرة الجوهر التى تلابس الصفات . فذات الله واحدة ، والصفات ليست الا معانى ثانوية (٢٤) .

وكان كذلك يمنع أن يقال أن الله قديم ، لان ذلك يشعر بالتقادم الزمنى (٢٥) .

ونجد أن معمر قد ذهب الى أبعد من ذلك بانكاره قدرة الله تعالى على خلق الاعراض ، وقد كان هذا الانكار من جانبه لينزه الله تعالى عن المكان وعن الحدوث كذلك (٢٦) .

وكان يرى كذلك أن التغير انما يتم لمعنى ، فكل شىء يسكن

---

(٢٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ص ١٩٠-١٩١ .

(٢٣) يعد معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ ـ ٨٣٥) شيخ أصحاب المعانى ، وكان ذا نزعة فلسفية لاتخلو من دقة ومن عمق ، وقد نشأ بالبصره ، ثم انتقل بعد ذلك الى بغداد ، وقد عاصر العلاف والنظام ، واشترك معهما في علم الكلام والفلسفة .

(٢٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ١ ، ١٦٨ .

(٢٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٤٧ .

(٢٦) الخياط : الانتصار ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

ويتحـرك لمعنى فيـه ، وليس لهـذه المعانى كـل ولا جميع ، انمـا تحدث فى وقت واحـد (٢٧) ٠

فالوجود لمعنى ، والعـدم لمعنى ، والعالـم الطبيعى جميعه فى وجوده وتغيره انما يخضع لهذه المعانى الصادرة عن الله تعالى ،وهذه المعانى بعيده كـل البعـد عن المادية والجسمية ، وهى أدخل فى باب المثالية ، فهى تشبه بصورة أو بأخرى مثل أفلاطون الفيلسوف اليونانى فى أنها مجردة عن المادة ، ولكن لاوجود لهـا فى استقلال ، اذن فهى مجرد اعتبارات ذهنية ، لا أكثر ولا أقل من ذلك ٠

فقـد قـال معمر : كل عرض قـام عمل فأنه يقـوم بـه لمعنى أوجب القيام بـه ، فالحركة مثلا خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها ، وكذلك المثل يماثل المثل والضد يضاد الضد كل ذلك ليس بذواتها بـل بنوع من المعانى (٢٨) ٠

وقـد كان معمر يرى أن كـل نـوع من الاعراض فى كـل جسـم لايتناهى ابـدا فى العدد ٠ فاذا تحرك جسم يحركه قامت بـه فتلـك الحركة اختصت بحمله لمعنى وهكذا الى ما لا نهاية(٢٩) ٠

وقـد شرح لنـا الخياط رأى معمر هذا بطريقة واضحة ، فقـال لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلى الاخر ، ثـم وجد أحدهما قـد تحرك دون صاحبه كان لابد عنـده من معنى حلـه دون صاحبه من أحله تحرك ، والا لـم يكن بالتحرك أولى من صاحبه ٠ فاذا كان هذا حكما صحيحا فـلا بد أيضا من معني حدث لـه حلت من أجلـه الحركة فى أحدهما دون صاحبه ، والا لـم يكـن حلولها فى أحدهمـا أولى من لحولها فى الاخر ٠ وكذلك اذا سئل عن ذلك المعنى لم كـان علـه لحلول الحركة فى أحدهما دون صاحبه ؟ !

---

(٢٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، حـ٢ ، ص ٣٧٢ ٠
، الشهر ستانى : الملـل والنحل ، حـ١ ، ص ٩٠ ٠
(٢٨) الشهر ستانى الملـل والنحل ، حـ١ ، ص ٧٣ ،٩٠ ٠
(٢٩) البغدادى : الفرق بيـن الفرق ، القاهرة ، ١٩٠٤ ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ ٠

قال : لمعنى آخر : وكذلك أيضا ان سئل عن ذلك المعنى الاخر كان جوابه فيه كجوابه فيما مثله (٣٠) .

وعلى هذا الاساس بنى معمر قوله فى صفات البارى عز وجل، فقال ان الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى ، والمعنى كان لمعنى لا الى غاية ، وكذلك فى سائر الصفات ، أى أنه جعل الله ، أى ذات الله تعالىواحدة قديمة ، وأراد أن يثبت أن الصفاتما هى الاصفات ثانوية لا أهمية لها .

٤ ـ أبو هاشم الجبائى :(٣١)

كان أبو هاشم الجبائى هو والاشعرى يكونان رأيا واحدا فى البداية ثم أنفصل عنه ، وخالفه فى الرأى ، وكون مدرسة خاصة به ، انتقل الى بغداد ، ووقف على ما فيها من حركة فلسفية ، عاصر الفارابى وبعض المشائين العربوتأثر بهم ، ثم حاول الرد على بعض الآثار الارسطية فى الطبيعة(٣٢) .

ونجد أن الجبائى يرى أن العلم والقدرة أحوال ، والحال لا هى موجودة ولا هى معدومة ، لا هى معلومة ، ولا هى مجهولة ، لا هى قديمة ولا هى حادثة ، وانما هى مرتبطة بالذات ، فنحن لا نعرفها الا عن طريقها(٣٣) .

فالاحوال وجود واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز من غيرها .

وفى حقيقة الامر فان نظرية الاحوال ، كنظرية المعانى ، ترمى الى اثبات أن الذات الالهية واحدة ، وأن الصفات ليست الا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف الا عن طريق الذات .

---

(٣٠) الخياط : الانتصار ، ص ٥٥ .

(٣١) يعد أبو هاشم الجبائى آخرشيوخ المعتزلة،فقد ولد بالبصرة ونشأ بها وتتلمذ لابيه(٣٢١ ـ ٩٣٢) .

(٣٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٧ .
والقفطى : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠

(٣٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

وكأنه بهذا القول يقترب من أهل السلف نوعا ، فيسلم بالصفات ، ولكنها تعد – فى نظره – مجرد أحوال يدركها الذهن ، ولا وجود لها فى الخارج ، ولعل هذا هو الذى يسر للامام أبو بكر الباقلانى ، وأبو المعالى الجوينى (امام الحرمين) الاخذ بهذه الفكرة .

وفى الحقيقة أنه لا غبار على القول بأن الاحوال أمورا اعتبارية ، ولكن الغبار الكثيف بوصفها لا موجودة ولا معدومة ، فهذا الوصف باطل ، وذلك لانه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد كان من الاجدر بأبى هاشم الجبائى أن يقول انها موجودة فى الاذهان(٣٤) .

ذلك ان أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شىء ، فاذا قال أن الاحوال موجودة أو معدومة أثبتها أشياء وذواتا .

ويذهب البغدادى الى أنه لم يقل انها معلومة بانفرادها لانه لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضا ، لان من رأيه أنه لا يعلم أى انسان الا الاشياء والذوات ، وقد قال انها متغايرة ، لان التغاير لا يقع الا على الاشياء والذوات(٣٥) . وأخيرا لم يقل أبو هاشم أن الاحوال قديمة أو محدثة لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية فى القدم ، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلا للحوادث(٣٦) .

وبعد كل هذا لا يصعب علينا أن نحكم بأن غاية أحوال كفاية معمر وسائر المعتزلة أن يثبت الذات الالهية واحدة قديمة لاشريك لها ولا انقسام فيها ، ولذلك فقد رفض أن يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالاحوال ، وقال ان الصفات حيالها ليست أشياء وذواتا ، وانها لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، وانها لا توجد ولا تعلم الا اذا تعلقت بالذات ، ظانا أنه بذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها ، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمعانى معمر ، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر .

---

(٣٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ص ١٤٨ – ١٤٩ .

(٣٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

(٣٦) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، ص ٧٠ .

وقبل أن أختم هذه اللمحة عن الصفات الالهية عند المعتزلة، يجدر بى أن أذكر أن المعتزلة وان نفى بعضهم الصفات وقال ان الله تعـالى عالم بذاته ، قادر بذاته ، جى بذاته .

وان أثبتها البعض الاخر ولكنه اعتبر أنها هى الذات فقال ان الله عالم بعلم وعلمه هو ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته هى ذاته ، حى بحياة وحيـاته هى ذاته ، الا أنهم قد شـذوا عن هاتـين القاعدتين فى بعض الصفات الاخرى ولا سيما الارادة والكلام والسمع والبصر .

فلم يقولوا أن الله مريد بذاته ، سميـع بذاته ، بصـير بذاته ، ولا قالوا انه تعالى مريد بارادة وارادتهذاته ، متكلم بكلام وكلامه هو ذاته ، سميع بسمع وسمعه هو ذاته ، بصير ببصر هو ذاته .

والواقع أن البحث فى الذات وصفاتها ، وفى العلاقة بينهما قضية عامة لا تخص المعتزلة وحدهم ، فقـد خاض فيهـا الفلاسفـة اليونان قديما ، أما المعتزلة ، فقد اختلفوا كما مر بنا فى شأنها فمنهم من نفاها أصلا كالنظام ، ومنهم من أثبتها ، ولكنه اما اعتبرها عين الذات كأبى الهذيل ، واما جعلها معانى وأحوالا لا قيمة لها وحدها ولا وجود لها على حيالها كمعمر بن عباد ، وأبى هاشم الجبائى

والواقع أن المعتزلة عقدوا قضية الصفات ، والزموا أهل السـنة أمورا لم يقصدوها . فالعباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ، ولكنهم مضطرون الى أن يفكروا فيه تعالى ، وأن يعبروا عما تتوصـل اليه أفكارهم بالكلمات والاساليب التى ألفوها . وعلى ذلك فأهل السنة حين يتكلمون عن صفات الله كالسمع والبصر لا يقصدون أن له تعالى أذنـا كآذان الخلق يسمع بهـا ، ولا عينـا كأعينهم يبصر بهـا . فانهم مجمعون على أن الله تعالى واحد (ليس كمثله شىء)(٣٧) متفوقون على نفى التشبيه عنه سبحانه وتعالى ، فلا يشبه شـيئا من مخلوقاته ولا يشبهه شىء منها بوجه من الوجوه(٣٨) .

واعتقد أن الامام الغزالى كان على حق فى قوله اننا لا نستطيع أن نصف الله بالسمع والبصر . لانه تعالى هو الكمال بعينه .

---

(٣٧) سورة الشورى ، آية ١١
(٣٨) المقالات ، ج ١ ، ص ٢١١ ، نهاية الاقدام ، ص ١٠٣

ولما كان السمع والبصر فى الاحياء كمال ، وكان الانسان السميع البصير أكمل من الانسان الذى لا يسمع ولا يرى ، ولما كان الله تعالى أكمل من مخلوقاته ، لذلك وجب أن يكون الله تعالى سميعا بصيرا لان كل كمال وجب للمخلوق فهو واجب للخالق بطريق الاولى(٣٩) ٠

ولكن يمكن القول بأن المعتزلة يكونوا محقين اذا انتقدوا قول السلف والاشعرية فى الصفات انها قديمة زائدة على الذات قائمة بها(٤٠)

فان أهل السنة قد أصابوا فى قولهم ان الصفات قديمة قائمة بالذات ولكنهم أخطأوا ولم يصبوا فى قولهم انها ليست الذات بل زائدة عليها لانه يؤخذ من هذا أنها مستقلة عن الذات ، وفى ذلك تأييد لاعتراض المعتزلة الذين يرون أن اثبات الصفات زائدة على الذات يؤدى الى تعدد القدماء ٠

هذه هى فكرة الالوهية عند المعتزلة ، ولا شك فى أنها فكرة مجردة صرفة ، وفكرة عقلية مطلقة ، سمت وارتفعت عن كل ما هو مادى وجسمى ، فصلوا فيها القول وفلسفوها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا ٠

فهم جميعا قد وهبوا أنفسهم للدفاع عن العقيدة الاسلامية ٠

وجدير بالذكر هنا أن نقول أن الاشاعرة اذا كانوا قد عارضوا المعتزلة ، وحلوا محلهم ، فيمكن بذلك أن نقول أنهم يعتبرون امتدادا لهم وضربا من التلطيف لحدتهم ، وأبو الحسن الاشعرى نفسه انما نهل فى البداية من مواردهم ، وكان معتزليا قبل أن يكون أشعريا ، وقبل أن يصبح اماما للاشاعرة ٠

---

(٣٩) أبو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ، سنة ١٩٠٩م ، ص ٤٦ – ٤٨ ٠

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٥٤ ، ص ٥٨ – ٥٩ ٠

، الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ١٨١ ٠

الفصـل الثـالث

حـدوث العالم عند المعتزلة

حدوث العالم عند المعتزلة :

لقد سبق أن تحدثنا عن اثبات وجود الله تعالى عند المعتزلة ، وقلنا انهم كانوا يستدلون على وجود الله تعالى وذلك بالحديث عن قضية حدوث العالم ، فالله تعالى محدث هذا العالم المحدث ، أى هو خالقه وصانعه ومبدعه .

وهذا يعنى أن العالم حادث عند المعتزلة .

وجدير بالذكر هنا ان نقول أن أبحاث المعتزلة والمتكلمين بوجه عام فى المسائل الطبيعية وثيقة الاتصال بالاحوال والاصول الاعتقادية ، وانهم عالجوا هذه المسائل لدواع دينية .

فنجد أن العلاف مثلا عندما قال بالجزء الذى لا يتجزأ أراد أن يبين عمل القدرة الالهية فى محيط أهم مقدور لها وهو العالم(١) .
وعلى هذا الاساس ، فان نظرة المعتزلة الى العالم ، لم تكن نظرا فلسفيا خالصا لتفسير الكون فى ذاته ، وانما فهمه أى العالم بوصفه مخلوقا لله تعالى(٢) .

وعندما ميز ابن خلدون بين المتكلم وبين الفيلسوف ، أشار الى أن المتكلم ينظر الى الجسم من حيث يدل على الفاعل ، بينما ينظر الفيلسوف فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، وذلك وان كان كل من المتكلم والفيلسوف يعالجان موضوعا واحدا(٣) .

وعلى أساس هذا الفارق بين المتكلم والفيلسوف نتائج هامة منها : أنه مع الشبه القوى بين أبحاث المعتزلة فى المسائل الطبيعية لا سيما فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ وبين أبحاث من سبقهم من الفلاسفة — أى فلاسفة اليونان — فاننا نجد أن غاية البحث مختلفة ، وان كانت العناية تحدد الوسيلة .

---

(١) النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ص ٥٥٨ .
(٢) Richard Frank : The metophysics of Created Being. p. 3.

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٢٧ ، ص ٣٢٨ .

فلقد اهتم المعتزلة بمسائل لم يعرها الفكر اليونانى أقل اهتمام . فبينما اهتم فلاسفة اليونان بمسائل لم يطرقها المعتزلة ، فلم يجد المعتزلة مبررا للبحث عن ماهية الجوهر الفرد وشكله وكنه اجتماع الجواهر كيميائيا أو ميكانيكيا أو بيولوجيا ، وعن افتراض الخلاء لحركة الجواهر ، بينما أكدوا عامل الانفصال فى تفسيرهم لكل من الجسم والعرض لتتدخل القدرة الالهية ، لا فى مجرد الخلق والإيجاد والابتداء فحسب ، وانما فى التأليف والاجتماع والمماسة . ومنها كذلك اختلاف نظر المعتزلة فى العالم عند الفلاسفة ترتب عليه اختلاف فى مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين ، فلم تعد معانى الجوهر والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى اليونان أو أرسطو على الخصوص ، فالعرض بالمعنى الفلسفى على سبيل المثال ، يطلق على ما يقوم بغيره فى مقابل الجوهر وحدده الفيلسوف اليونانى أرسطو بالمقولات التسع ، وهى الكم والكيف ، والاضافة ، والاين ، والمتى، والوضع ، والملل ، وأن يفعل ، وأن ينفعل(٤) .

لكننا نجد أن العرض بالمعنى الكلامى لدى المتكلمين يستمد معناه من القرآن الكريم ، يقول تعالى : « **تريدون عرض الدنيا** »(٥) . فهذه اشارة الى ما هو سريع الزوال ولا يبقى فى هذا العالم .

وعلى هذا الاساس فقد بحث المتكلمون فيما لا مجال له لدى الفلاسفة : الاعراض لا تبقى زمانين ، أى أنها فانية ، وأن بقيت ، فان الله سبحانه وتعالى يقول لها ابق(٦) .

كذلك عندما استخدم المتكلمون الجوهر استخدموه لا على أنه القائم بذاته فى مقابل العرض دائما للدلالة على الجزء الذى لا يتجزأ فى مقابل الجسم ، ومن ثم فقد بحثوا فى صلة الجوهر بالجسم ، فاذا كان الجوهر جزء للجسم ، فهل هو مباين للجسم أم أنه مماثله ؟ !

---

(٤) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، دار الكتب الجامعية بالاسكندرية ـ ١٩٦٩ ، ص ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٥) سورة الانفال : آية ٣٧ .

(٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، الجزء الثانى ، ص ص ٤٤ ـ ٤٥ .

وأخيرا فمن النتائج الهامة بين المتكلم والفيلسوف ، أننا اذا قلنا ان نظـرية الجزء الذى لا يتجزأ التى تبناها معظم رجال المعـتزلة ، ومن بعدهم الاشاعرة تهدف الى بيان قدرة الله فى العالم ، فلا يعنى ذلك أن انكار هـذه النظـرية من بعض المتكلمين كالنظام ، وابن حـزم ، يعنى انـكار القـدرة الالهية أو حتى انتقاصـها ، ذلك لان النظـريات تختلف ، ولكنها تهدف الى غاية واحدة ٠

وبذا يمكن القول بأن نظريات المعتزلة قد تختلف ولكنها تلتقى عند الغاية من حيث هى أصل اعتقادى (القدرة الالهية) ، أما سبب الاختلاف فانما قد يرجع الى تغليب كل منهم جانبا على آخر : أى ما هو الهى وما هو طبيعى ٠

وعلى الرغم من أن هدف المعتزلة كان تقرير القدرة الالهية ، ولكنهم بوصفهم عقليين أرادوا اقـرار قوانين الطبيعـة حتى لا تصبح أبحاثهم غيبية أكثر منها علمية ، فان المغالاة فى تقرير جانب القدرة الالهية يؤدى الى أن تصبح الموضوعات الطبيعية كما لو كانت جزءا من الالهيات ٠
لقد أرادوا أن يبينوا القدرة الالهية على نحو لا يخـل بالقوانين الطبيعية ، ولكنهم اختلفوا فى تصوير التوازن بين ما هو ميتافيزيقى ، وما هو طبيعى (فيزيقى) ، فكان النظام مثـلا ، أقـرب الى تقرير مذاهب الطبيعيين منه الى مذاهب الالهيين ، أى كان أقرب الى الطبيعى منه الى الميتافيزيقى (الالهى) ٠

وبذا يمكن القول أن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم ، ونجد أن المتكلمين قـد وضعوا له تعريفات كثيرة بعض هذه التعريفات يتصل بصلة بالاعراض وبعضها الاخر يتصل بصلته بالجزء الذى لا يتجزأ أو بالجوهر الفـــرد ٠

فنجد أن أبا هذيل العلاف يعرف الجسم بما له يمين وشمال وأعلى وأسفل وظهر وبطن ، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء : يمين وشمال ، وأعلى وأسفل ، وظهر وبطن ، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله وأنه يتحرك ويسكن ويجامع غـيره ويجوز عليه السـكون والمماسـة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الاعـراض فان اجتمعت هده الستة أجزاء اذن فهى تكون الجسم وللعلم فان تعريف الجسم هذا يرتبط ارتباطا شديدا بفكرة الجوهر أو الجزء الذى لايتجزء، كما أن هذا التعريف يجعل الجسم كما منفصلا حيث وحدة الكائن أو

الجسم هى وحدة مكانية فقط . فهى وحدة ظاهرية أو خارجية ، اذن فليس هناك مبدأ باطنى أو مبدأ داخلى لتفسير هذا الجسم .

وعلى هذا الاساس فلا مجال للكلام عن الماهية لا فى هذا التعريف فحسب ، بل فى تعريف العلاف أو غيره للجوهر ، ووحدته الأولى .

فالاتجاه الارسطى فى التعريف بالماهية مرفوض منذ البدء ، أما أن التعريف جعل الجسم كما منفصلا ، فذلك لكى تقوم القدرة الالهية بدور الاتصال أو بالتاليف والتركيب ، فلا مجال لطبيعة الجسم أو مبدأ داخلى مقوم له فى ذاته يمنحه صفاته الخاصة ، ومن ثم فقد أجاز بعض المتكلمين أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة ، ولا يخلق هبوطا ولا ضد الهبوط ، وأن يجمع بين القطن والنار وهما على ما هما عليه فلا يحدث احتراق(٧) .

وفى الحقيقة فهذا مجال واسع لما هو الهى وذلك على حساب ما هو طبيعى ، أو ان شئت قلت أن هذا الاتجاه يفسح مجالا متسعا لما هو ميتافيزيقى غيبى دون ما هو وضعى ، ولذلك فقد عارضه بعض المتكلمين ، فانكروا مجامعة الجو الحجر أوقاتا من غير أن يحدث الله سبحانه وتعالى أقدارا ، ومجامع النار الحطب أوقاتا بدون أن يحدث الله تعالى احراقا .

ويعيد النظام التوازن بين القدرة الالهية والقوانين الطبيعية ، فيقول أن كل ما فى الطبيعة هو فعل الله ، فلكل جسم طبيعة خاصة من شأنه ان يخضع لها اذا خلى وما هو عليه ، والله سبحانه وتعالى هو الذى يجمع هذه الاشياء ويقهرها على غير طبعها ، فالماء شأنه السيلان ، والحجر الثقيل شأنه الانحدار واللهب شأنه الصعود الى أعلى(٨) .

فتعريف العلاف للجسم يرتبط كل الارتباط بنظريته فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وتعريف النظام له يرتبط كذلك بنظريته فى الكون . وكلا من النظريتين تعبران عن القدرة الالهية .

---

(٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ١٣ .
(٨) الدكتور عبد الهادى أبو ريدة : النظام ، ص ص ١١٣–١١٦ والخياط : الانتصار ، ص ٤٦ – ٤٨ .

وللعلم فان نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى قال بها العلاف ليست لمجرد اثبات القدرة الالهية فى مجال تأليف الجوهر وتفريعها ، وانما لاثبات حدوث العالم . فاذا كانت الاجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، فان وجودها سابق على وجود الاجسام ، ولما كانت الجواهر حادثة ، فالاجسام بدورها حادثة كذلك .

هذا وتقوم القدرة الالهية بدور الاتصال لا فى مجال تأليف الجواهر من أجل ايجاد الاجسام فحسب ، بل فى مجال الاعراض كذلك ، فهذه جنس مباين للجواهر ، وهذه بدورها تنقسم الى أجزاء لا تتجزأ منفصل بعضها عن بعض ، وعلاقتها بالجواهر علاقة مكانية اذ تتضح صفاتها حين يحل جزء من العرض فى جزء من الجسم . ونجد أن دور القدرة الالهية فى مجال الاعراض لا يقف عن مجرد جمع أجزائها ، وانما الاعراض عند بعض المعتزلة لا تبقى زمانين ، وحتى الذين أثبتوا لها البقاء كأبى الهذيل ، قد اشترطوا قول الله تعالى لها ابق ، فتبقى كما ذكرنا من قبل .

اذن فأجزاء الاعراض منفصلة وآنات الزمان مستقلة بعضها عن بعض ، وأجزاء الاجسام منفصلة ، ومبدأ الاتصال الوحيد هو القدرة الالهية وهو مبدأ خارجى ، فخلق الجسم وبقاؤه يتوقف على مقدرة الله سبحانه وتعالى وارادته .

ومرة أخرى يقيم النظام معادلة بين القدرة الالهية والخصائص الطبيعية للاجسام ، وسواء قال معمر بن عباد بنظرية المعانى أو قال النظام بالكمون ، فان التغير ليس صيرورة متصلة أو تطورا تلقائيا من الكائن ، وانما يستند ذلك الى عامل خارجى مستقل عنه هو الذى يعدم عرضا قبل أن يخلق عرضا آخر مكانه ، ولا توصف الاجسام والاعراض بشىء الا أنها مقدورات لله تعالى(٩) .

وفى الحقيقة مع أن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ تتسق تماما مع فكرة الخلق بالمفهوم الاسلامى ، الا أنها لا يمكن أن تكون الصورة الوحدة المعبرة عن مفهوم الخلق لدى المتكلمين ، لا سيما بين أولئك الذين تبنوها تبنيا كبيرا .

---

(٩) R. Frank : The metophysics of Created Being, pp. 22. 23.

ولذلك يجب علينا أن نوجه السؤال التالى :

هل هناك نظريات أخرى مخالفة لدى المتكلمين ، وبصفة خاصة عند الذين نقـدوا هـذه النظـرية ؟

ان الاجابة على هذا التساؤل سيؤدى بنا أن نتحدث عن نظـرية الكمون ونظرية المداخلة عند ابراهيم بن سيار النظام ٠

وقبل أن نتحدث عن هاتين النظريتين ، نقول أن نظـرية الجزء الذى لا يتجزأ قد جعلت تصور العالم لدى القائلين بها كما منفصلا ، وكاد يفقد الجسم فى هذه النظـرية وحدته الذاتية فى المكان ، ولكن أهم من ذلك لقد كان يفقد مقـوم بقائه عبر آنات الزمان ، ومن ثم ذهب الناقدون من المتكلمين بنظـرية الجزء الذى لا يتجزأ الى القول بالخلق المستمر وعلى رأس هؤلاء المتكلمين يقف النظام(١٠) ٠

ولكن ـ ما هى مصـادر الجـزء الذى لا يتجـزأ التى قـال بهـا المتكلمـون ؟

اقول بأننا لا ننكر أن المتكلمين قد اطلعوا على نظريات اليونان فى العلم الطبيعى عامة وفى النظـرية الذرية بصفة خاصة والتى قال بها كل من ديمقرطى وأبيقور ، مع وجود الفـوارق الجوهـرية بـين كل من الطرفين ٠ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أننا لا نقر أخذ هذه النظرية من الفلسفة اليونانية نقلا حرفيا ، لان المتكلمين كانت الاعتبارات الدينية فى المحل الاول من اهتمامهم ، وكما ذكرنا آنفا ، أن فكرة القدرة الالهية تتخلل ثنايا نظـرية الجـزء الذى لا يتجـزء فى كل عبارة منها ، بـل ان هذه النظـرية ما كانت تجد صـدى بعيد المدى فيتبناها جمهور كبير من المتكلمين مع أنهم فيما عدا ذلك يختصمون لولا العامـل الدينى ، وفكرة الخلق لا تحول دون النظر فى المسائل الطبيعية ، على العكس كان لا بد أن تصاغ فكرة الخلق صياغة مذهبية حتى يكون لدى المتكلمين نظـرية يعارضون بها النظـريات التى لا تتسق مع التصور الاسـلامى للموضوعات الطبيعية كنظـرية الهيولى والصورة الارسطية ، ونظـرية الفيض الافلوطينية ، فضلا عن أن القرآن قد حث فى آيات كثيرة على النظر فى ملكوت السموات والارض ٠

---

(١٠) د٠ أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٧ ٠

ولكننا من ناحية أخرى لا ننكر ان المتكلمين قد افادوا من نظريات الاسبقين يونانيين أو هنود ، وان كان المتكلمون قد استطاعوا فى براعة نادرة أن يصيغوا المادة التى استفادوا منها صياغة اسلامية بحتة (١١) .

فنظرية الجزء الذى لا يتجزأ لدى المتكلمين تختلف عنها لدى كل ديمقريطس وابيقور ، فى أن الاجزاء أو الجوهر ليست أزلية ، وانما محدثة ، وهى عند ديمقريطس مختلفة الشكل والحجم ، ومن ثم فهى علة كيفيات الاجسام فضلا عن امكان تجمعها على نحو آلى (١٢) . وليس شيئا من ذلك لدى المتكلمين ، ولا يشير أبيقور الى انقسام الاعراض أو انفصال الزمان . وعلى هذا الاساس ، فان التشابه بين النظريتين يكاد يكون فى الاسم فقط ، أو أن تطورا كبيرا قد طرأ على نظريات اليونان الى نأ أخذها المسلمون وعدلوا فيها تعديلا كبيرا .

فالطابع الاسلامى الذى طبعت به نظرية المتكلمين فى الجزء ، جعلتها تختلف عن مذاهب اليونان والهنود اختلافا كبيرا .

وهذا يرجع الى الهدف الذى حدده المتكلمون فى بحثهم فى المسائل الطبيعية ، ألا وهو القدرة الالهية بالمفهوم الاسلامى ، الامر الذى جعلهم لا يفيدون من النظريات الاجنبية الى عناصر تعمدوا تفكيكها ثم صياغتها فى قالب اسلامى حتى تتخذ النظرية الاسلامية شكلا جديداً يختلف عن شكل النظريات السابقة لها .

وبعد أن تحدثنا عن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند المتكلمين، نبدأ فى الاجابة عن سؤالنا الذى سبق أن سألناه ، وهو هل هانك نظريات أخرى مخالفة لهذه النظرية لدى المتكلمين ؟ !

اقول أن هناك نظرية الكمون ، ونظرية المداخلة ، والخلق المستمر لدى ابراهيم بن سيار النظام (المتوفى سنة ٢٣١ هـ) .

وقبل أن نتحدث عن رأى النظام فى خلق العالم ، أود أن أذكر أهم الاعتراضات التى وجهها النظام على نظرية الجزء الذى لا يتجزأ والتى قال بها بعض المتكلمين .

---

(١١) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٤٩ .

(١٢) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ص ١٠٩ — ١١٣ .

تقوم اعتراضات النظام هذه على فكرتين أساسيتين :

١ـ من الناحية الميتافيزيقية : يقول : أن القول بتناهى مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علما هو تصور للقدرة أو العلم الالهى على نحو انسانى ، فالله تعالى عند النظام كان قادرا على أن يلخق أمثال هذا العالم لا لاى نهاية ، ومن ثم فعلم الله أيضا يمكن أن يحيط بما يمكن أن يتصوروه الوهم من أجزاء لا نهاية لها ٠

وهنا نقول أن العلاف نظر الى مقدورات الله تعالى فجعل الاجزاء متناهية فى القسمة الواقعية ونظر كذلك الى القدرة الالهية فجعل الاجزاء لا متناهية فى القسمة الوهمية أو الذهنية ٠

٢ ـ من الناحية الفيزيقية (الطبيعية) : لقد أدى هذا القول الى تجزئة الجسم وانفكاكه ، بينما الجسم شىء متصل ليس له أجزاء بالفعل وان كان يحتمل الانقسام الى غير نهاية(١٣) ٠

فقد ذهب ابراهيم بن سيار النظام الى أن لا جزء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا وله نصف ،و ان الجزء من الجائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ ٠

وجدير بالذكر هنا أن نقول أن هذه القسمة التى يعنيها النظام وهمية ذهنية فقط ٠ وفى ذلك نجد أن الخياط يقول :

ورغم أنه ليس من جسم من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين، فالاجسام متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذرع ، وانما أحال ابراهيم بن سيار النظام جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف فى القلب(١٤) ٠

ونجد كذلك أن أبو حزم يوافقه فى انكار الجزء ، وهو فى ذلك يقول : انه لا جزء وان دق الا وهو يحتمل التجزؤ أبدا بلا نهاية(١٥) ٠

---

(١٣) د٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة : ابراهيم بن سيار النظام، ص ص ١٢١ ـ ١٢٢ ٠

(١٤) الخياط : الانتصار ، ص ص ٣٢ ـ ٣٤ ٠

(١٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ص ٥٨ ـ ٥٩ ٠

وبعد أن نقد النظام نظرية الجزء الذى لا يتجزأ جاء بنظرية بديلة لهذه النظرية لتفسير العالم .

لقد حال النظام خلق العالم جملة خلقه خلقا متحركا ، ولا جسم ـ عند النظام ـ الا وهو متحرك ، لان الحركة فى رأيه ليست مجرد نقله عن المكان ، وانما يضع للحركة مفهوما آخر بحيث تشمل ما يسميه حركة اعتماد فى المكان ، ويعنى بها حالة يكون الجسم عندها فى حالة سكون تحت ضغط أو دفع أو اتكاء مع ميله الى غيرها . أما ان العالم خلق متحركا فان الخروج من العدم الى الوجود عنده حركة كذلك . وأما أن الأجسام الساكنة يسميها متحركة حركة اعتماد ، فذلك لان الجسم عنده مركب من عناصر متضادة متنافرة وكل عنصر فيه يطالب قلاده أو طبعه ، فالنار شانها شان الصعود ، والماء شأنه شأن السيلان. ولكنهما حين يجتمعان كعنصرين مكونين لجسم ما الى جانب سائر العناصر ، فان كل عنصر فيه يميل الى طبعه ، ولكن الله قهره على ما هو عليه ، ومن ثم فهو فى حركة اعتماد الى أن يزول المانع ، فيتحرك حركة نقله فى المكان(١٦) .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نجد أن النظام يذهب الى القول بأن جميع الاعراض من لون وطعم ورائحة ، فهى أجسام ولا عرض عنده الا الحركة ، ذلك أن نظرية الجزء الذى لا يتجزأ أو التى نقدها تقيم انفصالا بين الاعراض والاجسام وتجزئه فى نفس الاعراض .

فنظرية النظام التى تقوم على نقد الانفصال واقامة الاتصال فى تفسير موضوعات الطبيعة تجعل ما يسمى اعراضا من نفس جنس الاجسام ، ولا تختلف عنها الا فى أنها ألطف وأخف . ورأى النظام فى الاعراض حين يجعلها جميعا أجساما ماعدا الحركة ، ورأيه فى أن الاجسام جميعا متحركة اما حركة اعتماد أو حركة نقلة متسق تماما مع نظريته فى الكون التى تقوم أساسا على مبدأ الاتصال مخالفة فى ذلك نظرية الجزء الذى لا يتجزأ . وان اتفقت معها فى أن للقدرة الالهية المكان الاول من الاعتبار ومن التفضيل .

---

(١٦) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٥١ .

هذا وخلاصة نظرية الكمون عند النظام ترى أن الاجسام تنطوى على أشياء كامنة فيهـا ، كالزيت فى الزيتون ، والدهن فى السمسم ، والعصير فى العنب ، وهذه تسمى كمون الاختناق ٠

وهناك أمثلة أخرى كالنخلة فى النواة ، والانسان فى النطفة ٠

وخلافا لهذين النوعين من الكمون ، فهناك نوع ثالث تكون عنده الاجسام مركبة من عناصر وأجناس متضادة ، فعود الحطب مثلا مكون من نار وماء وتراب وهواء ، أو دخان ٠ والنار حر وضياء ، والمـاء سيولة ورطوبة ، وفى التراب يبوسة ، وفى الدخان رائحة ولون ٠ اذن فالنار شأنه شـأن الصعود الى أعلى ، والمـاء شأنه شـأن السـيلان ، والدخان شأنه الارتفاع ، والتراب شأنه الهبوط الى أسفل ، ولكنهـا جميعا كامنة فى العود متحركة فيه حركة اعتماد ٠

ونجد أن النظام يستند فى قوله باجتماع النار والمـاء فى العـود الى قوله تعالى : « **الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون** » ٠ فاذا لم تكن النار كامنة فى العود لمـا كان لذكر الخضرة الدالة على الرطـوبة معنى ، ولمـا كان فى الآية الكريمـة دلالة على الاعجـاز ٠

فهذه النظرية تبقى على وحدة الجسم وتقيم دلالة أكبر على القدرة الالهية ، وذلك لان قهر الله سبحانه وتعالى المتضادات على الاجتمـاع آية أول من جمع الاجزاء لتاليف الاجسام ولقد كان النظام فى نظرياته أكثر كفاءة فى تقدير القدرة الالهية من أستاذه العلاف ٠

أما عن المداخلة عند النظام فهـذه النظـرية مؤداها أن يشـغل جسمان حيزا واحدا ، وذلك بان يداخل كل منهما الاخر ٠

وبالتالى لمـا كانت الالوان والطعوم والروائح لطيفة ، فانه يمكنها التداخل ويحصـل من مجموعها جسـم كثيف ، اذ تتداخل أجـزاؤها وتتشابك وتشيع فى بعضها البعض ٠

فالتداخل عند النظام يتم بين ما اصطلح على أن يسميه سـائر المتكلمـين أعراضـا ، اى بين الاجسـام اللطيفـة أو بين جسـم لطيف وجسـم كثيف ٠

وتجدر الاشارة هنا أن رأى النظام فى المداخلة قريب من رأيه فى الكمون ، كما تسرى النار فى العود كله كذلك تشيع الألوان والطعوم والروائح فيما بينها(١٧) ٠

ونظرية التداخل هذه تعبر عن الكم المتصل فى مقابل تفكك الاعراض عن الاجسام لدى القائلين الذى لا يتجزأ ٠ فقد فسر النظام الاجسام على مبدأ الاتصال فى المكان طالما أن الجسم يشغل حيزا من المكان ، ولكن القائلين بالجزء قد جعلوا الانفكاك أو الانفصال أيضا بين آنات الزمان ٠

وفى هذا نجد النظام يقدم لنا نظريته فى الخلق المستمر ، فخلق الله للعالم لا يقف عند الخلق الاول أو عند النشأة الاولى فحسب ، بل الموجودات مفتقرة دوما الى الله تعالى موجد لكل موجود فى كل وقت أبدا وهو يخلق العالم وجميع ما فيه خلقا مستأنفا من غير أن يفنيه ٠ فالاجسام لا تبقى زمانين الا بمؤثر أو مبقا يحفظ لها البقاء ، ومثل الله مستمر فى الاشياء ، ولا يبقى الجسم أو العرض على حالة الا اذا استمر فعل الله فيه فى الزمان ، فالله تعالى يخلق فى كل حين جميع العالم خلقا مستمرا فهناك الخلق الاول ، والخلق المستمر ٠

فيرى النظام أن الله سبحانه وتعالى يخلق الاشياء ابتداء ويجمع بين عناصرها على غير طباعها ، فهى بذلك متحركة حركة اعتماد وفقا لنظرية الكمون ، ويظل فعل الله فى الاشياء أبدا وافتقارها له دوما ، وفقا لرأى النظام فى الخلق المستمر على الدوام ٠

وفى ختام نظرية المعتزلة فى خلق العالم يمكننا أن نقول أن هناك نسقان مختلفان ، الجزء الذى لا يتجزأ من جانب والكمون من جانب آخر وما يتصل به من نظريات ٠ كلاهما تفسر خلق العالم الطبيعى لدى المعتزلة ٠

وحقيقة فان هاتين النظريتين مع اختلافهما ، فانهما يلتقيان فى وصف الازلية والالية اللتان هما معروفتان لدى الفلاسفة الطبيعيين اليونان ٠

---

(١٧) د٠ ابراهيم بيومى مدكور : النظام ، ص ص ١٥٧ – ١٦٠

ومن ناحية ثانية فانهما يلتقيان فى استبعاد أفكار الماهية والجوهرية بالمعنى الارسطى .

فارسطو الفيلسوف اليونانى يرى أن الجسم الطبيعى يفعل تلقائيا أو ذاتيا بفعل مقوم داخلى مستقل عن كل ارادة خارجية ، ونظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، وكذلك نظرية الكمون ، وما يتصل بها من نظريات ، جديران بأن يحتلا مكانا فى الفلسفة الى جانب سائر النظريات التى تفسر الموضوعات الطبيعية .

خلاصة القول اذن يمكننا القول انه على الرغم من أن موقف المعتزلة بصدد الظواهر الطبيعية ، يتفاوت بين تغليب القدرة الالهية أو اقرار الجانب الطبيعى فانه يمكن القول أن غالبية المعتزلة تتفق على القول بالقدرة الالهية التى سخرت الموجودات الطبيعية على ما هى عليه ، والقول بالحتمية فى الطبيعة طالما أن الاجسام تفعل بطباعها ، وكذلك الضرورة فى العملية فى مقابل فكرة العادة التى انكرها الاشاعرة، والاطراد فى قوانين الطبيعة .

هذه هى خلاصة أقوال المعتزلة فى خلق العالم ، وانه حادث بفعل محدث ومبدع ، وهذا المحدث وذلك المبدع هو الله سبحانه وتعالى بقدرته ، وارادته سبحانه .

وقد أثر المعتزلة فى قولهم هذا فى بعض فلاسفة الاسلام ، فأول فلاسفة الاسلام فى المشرق العربى ، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى يرى أن العالم حادث بفعل قدرة الله سبحانه وتعالى ، أى ليس بقديم.
فقد نال موضوع حدوث العالم عند الكندى جهدا كبيرا منه ، ولذا نجد أن الكندى يخالف الفيلسوف اليونانى أرسطو ، حيث أن الكندى يقول بحدوث العالم ، وعلى العكس من ذلك ، أرسطو الذى يقول بقدم العالم .

ويذهب الكندى الى أن للعالم علة أولى ، خلقت العالم ونظمته ودبرته ، هذه العلة هى الله سبحانه وتعالى .

فهذا العالم فى نظر الكندى ـ أيس عن ليس ، أى انه وجودا من اللا وجود أو العدم ، حيث أن العالم من ابداع الله تعالى .

ولكن كيف توصل الكندى الى اثبات حدوث العالم ؟ !

لقد توصل الكندى إلى اثبات حدوث العالم ، عن طريق المقدمات والاصول التى وضعها أساسا لارائه واستنتاجاته ، والتى أدت به إلى هـذا الرأى الذى يتفق مع العقيدة الاسلامية ٠

١ ـ يقول الكندى بفكرة التناهى ، أى تناهى الزمان وتنـاهى الاشخاص ٠ ولا تنكر أن الكندى بقوله بهذه الفكرة يكاد يقول بما قال به المعتزلة ، حيث أن المعتزلة بدورهم قد قالوا بفكرة التناهى ، وأقاموا عليها دليلهم لاثبات أن العالم حادث ٠

وقد تناول الكندى هذه الحجة من حجج الحدوث ، التى تقـوم على فكرة التناهى في رسالته (فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم) مثبتا أنه من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهـاية له ، وذلك لانه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم اضيف اليه من جديد لكان مع ما يضاف اليه أكبر منه قبل الاضـافة ، لكنه قبـل الاضـافة وبعدها هو هو ، أى لا متناه ، ومضى ذلك أن اللا متنـاهى اكبر وأصغر ، وهـذا تناقض(١٨) ٠

وجـدير بالذكر هنا أن نقول أنه ـ أى الكندى ـ بعـد أن أثبت تناهى الزمان ، وأنه يرتبط بوجوب تناهى الحـركة ، وذلك قياسـا على تناهى الجسم ، وبسبب ارتباط الجسم بالحـركة والزمان وعـدم تقدم أحدهما على الاخر فى الوجود ٠

يرى الكندى بعد أن بين لنا كل هذا ، أن الجسم والحركة والزمان كل منها حادث عن ليس بفعل محدث ، وهـذا الاحداث عن ليس هو الابداع ٠ وذلك لان الابداع ـ فى نظـر الكندى ـ هو اظهار شىء من ليس أى اظهاره من العـدم ٠

وهـذا يعنى أن الكندى لا يعتقد بلا تناهى العالم ، أى بقـدمه ، بل على العكس من ذلك ، فالعالم متناه ، أى أن العالم بداية زمنية ٠

يقول الكندى (فى رسالته فى الفاعل الحق الاول التام والفـاعل الناقص الذى هو بالمجاز : ان الفعل الحقيقى الاول هو تأييس الايسات

---

(١٨) الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العـالم ، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ٠

عن ليس ، وأن هذا الفعل هو خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة ، فتاييس الايسات عن ليس لله وحده وليس لغيره . وهذا يمكن أن تسميه الدليل الثانى عند الكندى لاثبات حدوث العالم .

ونجد أن الكندى يطلق على هذا الفعل الخاص بالله تعالى اسم الابداع . ولعل هذا ، يتفق مع العقيدة لان الله سبحانه وتعالى بديع السموات والارض .

وهذا الابداع هو الخلق من العدم ، أى ايجاد شىء من لا شىء ، فالكندى يتصور النسبة بين الله وبين العالم هى نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبدع من لاشىء وهى علامة ايجاد وتدبير ساريين فى العالم حافظين لوجوده فى الزمان ، وذلك بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل ، وارلدة كذلك تمنحه العناية .

ولما كان الزمان هو عدد الحركة ، أى أنه المدة التى تعدها الحركة ، بحيث اذا كانت الحركة كان زمان ، واذا لم تكن حركة لم يكن زمان .

وهذه الحركة - فى رأى الكندى - هى حركة الجرم الذى هو متناه فـان هـذا يؤدى الى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الانية ، أى أنها كلها تعد معا .

وفى ذلك يقول : « فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الانية ، بل هى معا »(١٩) .

فاذا كان الكندى يرى أن الجرم متناهيا ، فالزمان كذلك متناه ، وذلك لانه يقوم على الحركة ، والحركة بدورها متناهية ، لانها أساسا حركة الجرم ، والتى أثبت أنه اذا كان الجزم والحركة والزمان كل منها متناه وله بداية ، فهى محدثة ولها بداية ، فهى محدثة ، وليست بقديمة .

---

(١٩) الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ٢٥٥ .

اذن فالمبدأ الحاسم الذى يفصل بين الكندى كفيلسوف اسلامى ، وبين أرسطو كفيلسوف يونانى ، هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو مقتضيا .

واذا كان هذا هو المبدأ الحاسم الذى يفصل بينهما ، فان المبدأ الثانى الذى يفصل بين الكندى وأرسطو فى هذا الصدد ، هو قوله أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها الفعل المطلق ، أى الفعل الحر . وهو ايجاد صور المحدثات ايجادا أصليا ، والعالم عند ارسطو قديم من حيث حركته ، ومن حيث مدة وجوده ، ونجد أن أرسطو يستشهد الى قضايا يقررها مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم نجده يستنتج منا دون أن يؤيد رأيه باستدلالات عقلية ، وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك ، اى العالم(٢٠) .

أو هو أخيرا يستند الى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، وذلك برهنة كافية – ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى .

أو هو أخيرا يستند الى فكرة ادبناط الزمان بالحركة ، وذلك لان الزمان هو مقدار الحركة ، نظرا لان الانسان يتخيل قبل كل زمان زمانا ما ينشأ عنه كله فى رأيه ، أن العالم قديم ، وأن العالم متحرك من الازل والى الابد فى زمان لا نهاية له .

وكل ما قاله أرسطو يخالف فيه الكندى ، لان الكندى يقول بحدوث العالم . مثبتا الخالق المبدع ، مقررا فى وضوح وصراحة ماثبت لديه بالدليل القاطع من أن العالم محدث من لاشىء ، من غير مادة وفى غير زمان ، وذلك بفعل القدرة الالهية المبدعة المطلقة ، من جانب علة مغالة أولى هى الله تعالى .

كما أن وجود هذا العالم وبقاؤه ، وحدة هذا البقاء ، متوقفة جميعها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الارادى من جانب المولى عز وجل ، لانعدم هذا العالم ، كله ضربة واحدة وفى غير زمان .

---

(٢٠) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر ، ص ص ١٠٦٦ ب – ١٠٦٧ ب

وهذا يعنى أن هناك برهانين توصل اليهما الكندى لاثبات حدوث العالم . أول هذين البرهانين يعتمد على فكرة التناهى ، أى تناهى الزمان والحركة والمكان ، ومنها يصعد الكندى الى اثبات حدوث العالم.

وثانى هذين البرهانين يعتمد على تضايف لفظي المحدث والمحدث فـاذا كانت هناك علـة خالقة للعالـم ، أى محدثه لـه ، اذن فهـذا العالـم محدث .

وتجدر الاشارة هنـا أن الكندى اذا كـان قـد أنكر على أرسطو قولـه بقـدم العالم ، فقـد استند الى فكرة التناهى التى قـال بهـا المعتزلـة .

فالمعتزلة يقولون بتناهى الاشياء ، وبالتالى اثبات البداية فى كل شىء سـواء أكـان جسما أم زمانـا أم حركـة ، وذلك لامكان اثبـات حدوث العالم ، واثبات وجود الـه قـديم فترة عن كل صفـة من صفات المحدثات .

وعلى هذا الاساس فـلا نرى فى آراء الكندى التى قال بهـا شيئـا عـن العقول والنفوس التى قـال بهـا المذهب الافلاطونى الجديـد ، ولا نرى فيهـا كذلك شيئـا من الفيض المتبدع أو الصدور ، كما هـو الحال عنـد الفارابى وعنـد ابن سينا ، وذلك لان الفارابى وابن سينا يقولان بنظرية الفيض أو الصدور فى خلق العالم ، فالعالم قـد فاض عـن الذات الالهية كمـا تفيض حرارة النـار عن النـار ، وكمـا تفيض حرارة الشمس عن الشمس ، دون أن ينقص ذلك منها شيئـا .

وفيما أرى أن نظرية الصدور أو الفيض ، تعـد نظرية فى قـدم العالـم .

وهذا القول بقـدم العالم هو الذى أنكره الكندى ، بـأى صـورة مـن الصور ، أو أى اتجاه من الاتجاهات ، قائلا بحدوث العالم عـن العـدم ، متفقا فى ذلك مـع الشريعة الاسلامية ، وما جاءت بـه فى هـذا المجال ، مثل قولـه تعالى : انما أمره اذا أراد أن يقول لشىء كـن فيكون . فالعالم حادث بعـد أن لـم يكن ، أى ضربة واحدة ، بارادته سبحانه وتعالى .

ومتفقا من ناحية ثانية مـع اتجاه المعتزلة الذى يرى أن العالـم حادث وليس بقديـم .

خاتمـــــة :

فى النهاية يمكن القول بان فكرة الميتافيزيقا عند المعتزلة قد ظهرت عندما تناولا بالبحث الجانب العقائدى ·

وقـد عرفنا بأنهم درسوا تحت اسـم العقائد الاخلاق والسياسـة والطبيعة وما بعـد الطبيعـة ·

وان المعتزلـة كانـوا يؤمنون بالفعـل الايمان كلـه ، ويجعلونه يتدخل فى كل جانب من جوانبهم التى درسوها وتعمقوا فيها ·

واذا كانـوا يهتمون بالعقل هذا الاهتمام ، فانهـم بـدون شـك لايهملون امـر النقـل أو الوحى أو الدين ·

ولذلك وعلى هذا الاساس ، فقد تعمدنا دراسة هذا الجانب عند المعتزلة حتى نظهره على حقيقته ، وحتى نوضح كـذلك مـع تاثيرهم فى المفكرين أو الفـلاسفة الـذين جاءوا بعدهم فى الجوانب الميتافيزيقية التى قالوا بهـا ·

وبصفة خاصة تاثيرهم فى أول فلاسفة الاسلام فى المشرق العربى، وهو ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى ·

ولدراسة الجوانب الميتافزيقية عند المعتزلة رأينا أن نعطى لمحـة موجزة عن هذه المدرسة العقلية فى الاسلام نوضح فى هذه اللمحة الموجزة العوامل التى ساعدت على نشـاة هـذه المدرسة ، وأهـم الاصول التى اجمعت عليها هذه المدرسة ، مثل أصل التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وخـذ جعلها هذا الموضوع تحت عنوان الفصل الاول عندهم ·

وحقيقة أن هذه الاصول التى أجمع عليها المعتزلة بتعدد فرقهـم قد أضـاف المعتزلة اليها بعـدا أخلاقيا متمثلا فى قولهم باللطف الالهى ، وقولهم كذلك بوجوب الاصلح ، وحرية الارادة الانسانية ·

ونجـد انهم فى كل آرائهم التى قالوا بهـا قـد ربطوا بين الدين والاخلاق ·

وفى الفصل الثانى تعرضنا لادلة المعتزلة على وجود الله تعالى ، وأهـم صفاته سبحانه ، فقـد استعانوا بحدوث العالـم وذلك للتدليل

عـلى وجوده سبحانه وهى طريقة المتكلمين بصفـة عامـة لاثبات وجود الله تعالى ٠

وقـد كان للمعتزلة فى اثباتهم وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم أثـر كبير عنـد الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم ٠

فالكندى مثلا قـد اعتمد على هذا الدليل لاثبات وجود الله تعالى متأثرا بالمعتزلة أى أنه قـد ربط بين القول بحدوث العالم وبين القـول بوجود الله تعالى ٠ بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى الى القـول بوجود محدث ومبدع لـه هو الله تعالى ٠ أى أن هـذا الحادث لابـد لـه مـن علـة أحدثته واظهرته الى الوجود وهو الله تعالى ٠

اذن فقد رأينا أن الكندى يستند الى التضايف بين لفظتى المحدث والمحدث ٠ وذلك لان المحدث محدث المحدث ، والمحدث والمحدث من المضاف ، اذن فلكل محدث اضطرارا عن ليس ٠

وختمنا حديثنا فى هذا الفصل عن الصفات الالهية عند المعتزلة ، وقـد عرضناها كما صورها اكبر رجال المعتزلة مثل أبو الهزيل العلاف، والنظام ، ومعمر بن عباد السلمى ، وعند الجبائى ٠ ورأينا أنهم جميعا كانوا يتفقون بوجه أو بأخر فى الصفات الالهية ، وفرقنا بين المعتزلة وبين أهل السنة فيمـا يتعلق بهذا الموضوع بالذات ٠

وقـد تحدثنا فى الفصل الثالث والاخير عن مسألة حدوث العالـم عنـد المعتزلة ٠ فالعـالم عندهم حادث ، وقـد عرفنا فى الفصل السابق أنهـم قـد استخدموا قضية حدوث العالم للتدليل على وجود الله تعالى فقـد فهـم المعتزلة أن العالم مخلوقا لله تعالى ، وأنـه حـادث وليس بقديم ٠ وهـم هنـا يختلفون مـع فلاسفة اليونان الذين كانوا يـرون أن العالم قديـم وبصفة خاصة الفيلسوف اليونانى أرسطو هـذا مـن ناحيـة ٠ ومن ناحية ثانية يتفقون مـع بعض فلاسفة الاسلام وبصفـة خاصـة الكندى ، فهـو يرى أن العالم حادث وليس بقديم متأثـرا فى ذلك بأقوال المتكلمين وبصفة خاصة المعتزلة ٠

هـذا وكلى أمـل فى أن ينـال هـذا الكتـاب المتواضع اعجـاب الباحثين فى الفكر الاسلامى بصفـة عامـة والفلسفى بصفـة خاصـة ، انـه سميع قريب مجيب الدعـاء ٠

المصادر والمراجع العربية وغير العربية

أولا : المصار والمراجع العربية :

- القــرآن الكــريم
- ابن النديم : الفهرست ، القاهرة المكتبة التجارية
- ابن المرتضى : المنية والامل ، حيدر أباد ١٣١٦ هـ ـ ١٩٠٢ م .
- ابن تيميــة : منهاج السنة النبوية ، الطبعة الاولى ج ١ ، ج ٢ ســنة ١٣٢١ هـ ، جـ ٣ ، جـ ٤ ســنة ١٣٢٢ هـ ـ القاهــرة ، المطبعة الامــيرية
- ابن حزم (أبو محمد بن أحمد) : الفصل فى الملل والاهــواء والنحل القاهرة ، سنة ١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٨ .
- ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ـ لجنة البيان العربى سنة ١٩٦٠ م
- ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهــل الحديث ، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ـ ١٩٢٥ م
- أبــو بكـــر الطـرطوشى : سراج الملوك ، القاهــرة ، ســنة ١٢٨٩ هـ ـ ١٨٧٢ م
- ابن عبد ربه الاندلسى : العقد الفريد ، القاهرة سنة ١٢٩٣ هـ ـ ١٨٧٦ م
- أبو العباس أحمــد المقرى : نفح الطيب من غصــن الاندلس الرطيب ، القاهرة ١٢٧٩ هـ ـ ١٨٦٢ م
- أبو ريدة (دكتور محمــد عبد الهادى) : ابراهيم بن ســيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ، لجنــة التاليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٤٦ م
- أفلوطين : أثولوجيا أرسطو طاليس ، وقد نسب هــذا الكتاب لارسطو مع أنه فى الحقيقة أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، ٤ ، ٥ ، ٦

- الاشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، جـ ٢ ، طبعة محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م
- الاهوانى (دكتور أحمد فؤاد) الكندى فيلسوف العرب ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة سنة ١٩٦٤ م
- الايحى (عضد الدين) : المواقف . (ثمانية أجزاء) ، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى ، سنة ١٩٠٧ م
- الباقلانى (أبو بكر بن محمد الطيب) : التمهيد ، تحقيق الاب رتشرد مكارثى اليسوعى - بيروت سنة ١٩٥٧ م
- البغدادى (الامام عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م .
- البغداى (الامام عبد القاهر) : أصول الدين ، استنبول ، سنة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م .
- التفتازانى : شرح العقائد النفسية ، المطبعة الازهرية المصرية ، سنة ١٩١٣ م .
- الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م
- العراقى (دكتور محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، القاهرة ، دار المعارف سنة ١٩٧٢ م
- الغزالى) أبو حامد (: المنقذ من الضلال ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- الغزالى (أبو حامد) : المستصفى من علم الاصول ، القاهرة سنة ١٩٠٤ م .
- الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م .
- الكندى (أبو يوسف يعقوب بن اسحاق) : رسالته فى الفاعل الحق الاول التام . للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة دارالفكرالعربى ، جـ ١ سنة ١٩٥٠ ، جـ ٢ سنة ١٩٥٣م
- الكندى : رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .
- الكندى : رسالته فى الابانة عن سجود الجرم الاقصى .

ـ الكندى : رسالته فى حدود الاشياء ورسومها ٠

ـ المسعودى : مروج الذهب ٩

ـ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، للدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٥٤م

ـ زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، القاهرة سنة ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م

ـ زادة (طاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر أباد الدكن سنة ١٣٢٩ هـ ٠

ـ صبحى (دكتور أحمد محمود) : فى علم الكلام ،الاسكندرية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، سنة ١٩٤٧ م ٠

ـ مطر (دكتورة أميرة حلمى) : الفلسفة عند اليونان ، القاهرة، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ م ٠

ـ موسى (دكتور محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، القاهرة ـ دار المعارف ، سنة ١٩٥٩ م ٠

ـ هويدى (دكتور يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٢ م ٠

ـ ياقوت (الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان ، سنة ١٢٨٣ ـ ١٢٨٦ هـ / ١٨٦٦ ـ ١٨٦٩ م ، ليبسج ٠

ثانيا : قائمة المصادر والمراجع غير العربية :

- Aristotle : Metaphysics, Arevised text with instroduction and commentary by S. D. Ross — London — Oxford, 1924, two Volumes.
- Corbin (Henri) : Histoire de la philosphi Islamique, Gallimard, 1964.
- Duhem(p.) le systéme du monde : Histoire des docloire cosmologiques de platon à Copernic, Tome I — IV — Paris, 1954
- De Boer, History of philosophy in Islam. London, 1933.
- Encylopaedia Britannica.
- Encylopaedia of Islam.
- Mac Donald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903.
- Madkour (Dr. Ibrahim) : la place d'Alfarabi dans l'école philosophique, Paris, 1943.
- Munk (S) : Melanges de philosophie Juivo et Arabe, Paris, 1955.
- Munk (S) : Ibn Sina dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Frank, Paris, 1885.
- O'leary de lacy : Arabic thought and it's place in history, London, 1958.
- Plato : plato's Cosmology, the Timaeus of plato, Translated by F.M. Cornford, London, 1956.
- Plato : Timaeus and Critias, Translated with introduction by dismond lee London.
- Ross (S.D.) : Aristotle, London, Oxford, 1953.
- Sharif (M.M) : A history of Muslim philosophy, two Volumes, 1963.
- Taylar (A.E) : A Commentary on plato's timaeus — London.

المحتوى

رقم الايداع ٨٧/٣٧٢٩

دار وهدان للطباعة والنشر
٦ ميدان بركة الرطلى / الفجالة
تليفون ٩٠٥٠٣٦ / ٩٢١٤٤٤